

ريمنون بودون

فن إقناع الذات

بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة



ترجمة: نبيل سعد

فن إقناع الذات

فن إقناع الذات
بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة

تأليف :

ريمون بودون

ترجمة :

نبيل سعد

الطبعة الأولى

2002

© حقوق النشر محفوظة

الناشر :

دار العالم الثالث

32 صبري أبو علم/ باب اللوق، القاهرة

ت وفاكس : 3922880

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

L'art de se persuader
des idées douteuses, fragiles ou fausses

الناشر : Librairie Arthème Fayard, 1990

(صدر بالتعاون مع)

المركز العربي

للتقافة والتعاون بالقاهرة

(تسرا الترجمة)



ريمون بودون

فن إقناع الذات

بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة

ترجمة:

نبيل سعد

دار العالم الثالث

إهداء المترجم
إلى الإبنة إيزومي

مقدمة المترجم

واضع هذا البحث هو ريمون بودون رئيس قسم العلوم الإنسانية بجامعة باريس – السوربون – الوريث الشرعي لأبي علم الاجتماع الحديث أوجوست كونت وخلفه الكبير إيميل دور كايم ومن تلاهما من علماء فرنسيين أثروا هذا الفرع من العلوم الإنسانية الحديثة.

أسلوب بودون في الكتابة متأثر بطبيعة الحال بمهنته كمعلم يعمل على تبسيط فكره عند تقديمه لمتلقيه؛ لا يقهر ولا يعقد ولكنه لا يتنازل في ذات الوقت – عند الضرورة – عن التمسك بلا حدود – بتعيين أفكاره بدقة متناهية؛ سلاسة الأسلوب ودقة التعبير تجعلان من قراءة هذا النص متعة فكرية حقيقية.

لا شك أنه يتعين على من يريد الذهاب إلى أبعد مدى في استيعاب هذا الفكر الصافي أن يكون على معرفة ببعض المصطلحات الفلسفية والمفردات الخاصة بعدد من العلوم الإنسانية؛ ولكن القارئ العادي أيضا سيجد أن النص في حد ذاته شارح لبعض هذه الكلمات المتخصصة؛ ذلك لأن البحث يعتمد، في جانب كبير منه، على أمثلة مأخوذة من

الحياة اليومية ومن التجارب العامة للفرد العادي ومن تاريخ الأمم ومن الأحداث والتجارب التي أثرت في تطور بعض البلاد الحديثة ومن القضايا التي تناولها العلم.. الخ، التي سبمعنا عنها وعاشناها بل ومارسناها، بنفس اعتماده على البحوث العلمية البحتة.

فيما يبحث هذا الكتاب إذن ؟

ببساطة شديدة في الأسباب التي تؤدي بنا، أفرادا عاديين أو علماء متخصصين، إلى الوصول في بعض الأحيان، إلى نتائج خاطئة في عملياتنا الفكرية، على الرغم من أننا كنا مدققين للغاية في طريقة استدلالنا عن الحقيقة: يحدث لنا هذا كثيرا كل يوم: أضعت سلسلة مفاتيحي؛ أين هي؟ لابد أنها وقعت داخل السيارة، لقد سمعت صوتا معدنيا قبل مغادرتي لها؛ أم لعلني تركتها في البنك وأنا أوقع على الشيك الذي سحبت به بعض النقود؛ .. الخ.

هذه العمليات الفكرية العادية تقوم على أسس معينة، التدقيق فيها يساعدنا على فهم الكثير من الأمور ولعلها تساعدنا على التعامل مع فكرنا بانضباط أكبر.

هذا الانضباط هو بطبيعة الحال من ضروريات الفكر المنهجي — أو ذلك المسمى بالفكر العلمي — ومع ذلك فإن الكثير من النظريات العلمية توصلت، على الرغم من هذا الانضباط وهذا التدقيق المتناهي،

إلى نتائج خاطئة أو مشكوك في صحتها أو مغالى فيها أو هشة ..
لماذا ؟

أفضل من يجيب على هذا السؤال هو بالطبع ريمون بودون ذاته ... وكان قد كتب في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب أصدره قبل كتابنا هذا تحت عنوان الأيديولوجيا⁽¹⁾ يقول *إن فن إقناع الذات* هو بمثابة تطوير شارح لما جاء في الفصل الثامن من كتاب الأيديولوجيا .

هذه هي على العموم إحدى سمات أعمال ريمون بودون: فأعماله تتواصل في خط متطور دائما، يزداد تنقيحا ووضوحا من مرحلة إلى أخرى، تتداخل فيها المواقف والأفكار والنظريات، تشرح بعضها البعض، مع تباينها في كل مرة من الزاوية التي يتناولها منها.

يهم جدا في علم الاجتماع بالذات معرفة الموقف الفكري بل والسياسي أيضا للباحث؛ عالم الاجتماع الكبير بيير بورديو — على سبيل المثال — وقف دائما عند اليسار في الفكر السياسي وكانت أبحاثه وكتابات مصبوغة بكل وضوح وإصرار بمواقفه السياسية؛ ولكن ريمون بودون هو قبل كل شيء أكاديمي ملتزم وهو يقر بكل وضوح أنه ليبرالي ويصنف مع المفكرين المنتمين إلى الفردية المنهجية في التراث السوسيولوجي الذي يرفض التصورات والمواقف المناهضة دائما، ويقيم

(1) Raymond Boudon, *L'Idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Fayard, Paris, 1992 (1982).

استدلالاته وأفكاره عامة على أساس التداخل والتشابك بين الأفعال الفردية؛ وهو في جميع الأحوال لا يبتعد عن الموقف الأكاديمي المحايد من الناحية القيمية، وإن كان هذا لا يعني غياب أي قناعات شخصية؛ وهو يقر بأنه يشعر: «منذ زمن طويل أنه أقرب لليبرالية من أي نظرية أخرى لأسباب موضوعية: (...) مادامنا نملك من المؤلفات ما يثبت أهمية وحيوية التراث الفكري الليبرالي من وجهة نظر فهمنا للظواهر الاجتماعية والعمل الاجتماعي في نفس الوقت؛ ولأسباب سلبية أيضاً، فقد تولد لدى الشعور أحياناً بأن الذين يعتقدون أنهم ينفردون دون غيرهم بامتلاك المشاعر الطيبة هم أنفسهم الذين يميلون إلى الاستنتاج المبني على ذلك أنهم أصحاب الامتياز الوحيد في امتلاك الحقيقة»⁽²⁾.

لهذا السبب لا يشعر القارئ أبداً وهو يقرأ مؤلفات ريمون بودون أنه مناضل حزبي وإنما هو باحث يتناول الظواهر — أياً كانت فكرية أو طبيعية — بحيادية العالم ودقة الفيلسوف، أو باختصار ودقة، بموقف المتقف، ذلك الذي يقول عنه الفيلسوف الألماني زيمل، وهو الذي يرجع إليه بودون كثيراً في سفره هذا، أنه ذلك العضو المنتمي لفئة اجتماعية جديدة هي فئة المتقفين التي جعلت "المتقف" يحل محل "اللاهوتي"؛ ومنذ ذلك الحين لم يعد سقراط يُنفى من المدينة بل أصبح أحد نجومها؛ بل أن المتقف قد يرى نفسه أحياناً مزوداً بسلطة فريدة⁽³⁾.

(2) "الايدولوجيا" للمصدر المذكور سابقاً ص 21.

(3) راجع الفصل 10.

إذا نظرنا إلى كتابنا هذا من خلال عنوانه فن إقناع الذات بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة نطرح على أنفسنا على الفور السؤال التالي: من أين تأتي مفارقة أن تفكيراً سليماً ونظريات لا يشوب استدلالاتها أي شائبة، يؤدي بنا وبسهولة كبيرة في أحيان كثيرة إلى أفكار خاطئة ؟

إعتمد بودون مرة أخرى على الفيلسوف الألماني، الذي هو من الكانطيين الجدد، واستخدم في شرحه ما أسماه في كتابنا هذا مثال زيميل؛ ولكونه كانطياً يؤكد على أهمية القبلات التي تعتمد عليها المعرفة والتي بدونها يستحيل الفكر؛ ولكن قبلات زيميل ليست مقيدة مثل قبلات كانط وهي متعددة وكثيرة جداً وليست متشدة وجامدة مثلها؛ كما أنها ليست أفكاراً مسبقة وإنما هي أطر فكرية أو صوراً من صور الفكر؛ يرى بودون أن هذه القبلات تتسلل أحياناً وسط حججنا التي نبني عليها معتقداتنا — دون دراية منا — مما يترتب عليه خطأ في النتيجة، وتتولد لدينا أفكار غير صحيحة أو هشة أو تشوبها الشكوك؛ هذه المعتقدات تحتل موقعها داخل فكر الفرد ليس لأنه سهل الانقياد أو لأنه يؤمن بأشياء لا يستطيع تفسيرها وإنما لأن لديه مبررات تجعله يؤمن بها؛ أي أن الكثير من الأفكار المكتسبة التي لا تستحق منا الإيمان بها تحمل مبررات قوية لكي نعتمدها ونقر بها؛ أي يمكن أن تكون لدينا مبررات صلبة ووجيهة للغاية لكي نضع ثقتنا وإيماننا الراسخ في أوهام.

هذا لا ينطبق فقط على الأفراد بل على المجتمعات أيضا؛ ويكفي أن ننظر إلى ما فعلته الإيديولوجيات وهي الظاهرة التي بدأت تسيطر على كثير من المجتمعات في حقبة التفكير العلمي منذ القرن التاسع عشر، في دول كثيرة استقلت حديثا.

إذ توجد صلة وثيقة لا تتفصم بين الإيديولوجيات والعلم؛ ويقول بودون: إن الأفكار المكتسبة والإيديولوجيات تكون أكثر صلابة وعنفوانا كلما كانت - مثلما هو الحال مع دارون وماركس وكيبنز وعلماء الاجتماع التتمويين وفلاسفة العلوم - قائمة على أبحاث يصعب التشكك في سمتها العلمية؛ ذلك لأن النتائج المشكوك فيها نتوصل إليها من خلال إحدى النظريات المقبولة تماما، تكون قد طالتها تأثيرات من قبليات- مثال- زيمل كما تكون قد طالتها آثار وسائل الاتصال أيضا (..) وهي لذلك تتمتع بسلطان ومشروعية النظرية (4).

وهنا يدخل بودون مصادرة أخرى على محاجته حتى يقلل من التناقض البين فيما يقول في تفسير المبررات القوية التي تدفع الفرد إلى الإيمان بفكرة يرى المشاهد والمراقب أنها تافهة، وذلك بأن يوضح أن هذه المبررات التي يلجأ إليها الفرد ليست صادقة موضوعيا وإنما هي من نتائج عقلانية ذاتية؛ وهذه العقلانية تشير إلى هذه المبررات التي وإن كانت من غير أسس فهي تبقى على كل حال مبررات؛ ويقول بودون إن فكرة العقلانية الذاتية تجعلنا نبتعد عن النموذجين اللذين

(4) "إيديولوجيا" ص ٧.

يحتلن اليوم ساحة علم الاجتماع وهما: نموذج الإنسان السوسيولوجي الذي يجعل من الفرد الاجتماعي صاحب «سيكولوجية أقل في نوعيتها من الطفل وحتى من القط»؛ ونموذج الإنسان الاقتصادي «الذي يجعل منه تقريبا كفوا للرب».

فالنموذج الأول — أي السوسيولوجي — هو الذي ينطلق من الفكرة الشائعة في علم الاجتماع العادي التي ترى أن الفرد يؤمن بأفكار مشكوك في صحتها لا لأن لديه مبررات قوية لذلك وإنما لأن أسبابا لا واعية تدفعه لذلك؛ ويرى بودون أن هذا الاتجاه يعطي للإنسان قدرة هائلة على قبول الأوهام أكبر مما يعطيه للقط على سبيل المثال؛ لأن القط — كما يقول دور كايم — يبتعد بعد فترة قصيرة عن اللعب بكرة من الخيط عندما يدرك أنها ليست فأرا حيا؛ وبعض علماء الأجناس يضعون دون أي تردد في يدي الفرد الاجتماعي مقدرة على إيهام الذات أكبر بكثير مما التي لدى القط؛ وتظل ملحوظة دور كايم سديدة إلى يومنا هذا.

أما أصحاب نظريات الإنسان الاقتصادي فهم يعطون للفرد السلطان الكامل على تعاملاته المادية والاقتصادية، تخطيطا وتنفيذا وسيطرة على كل ما هو غير متوقع أو غير مرئي.

تسهم العقلانية الذاتية إذن — في رأي بودون في مشكلة تتعلق بالمنهج، وهي الخاصة بتوضيح فكرة جوهرية لخصها ماكس فيبر في كلمة واحدة هي: الفهم؛ ويرى ريمون بودون أن الفهم الحقيقي

لسلوكيات ومعتقدات ومواقف الفاعلين الاجتماعيين يجب أن يضع في اعتباره ليس فقط المعتقدات الوضعية وإنما المعتقدات المعيارية والقيمية أيضاً؛ وهذا هو ما فعله في كتابه هذا.

هذا الجانب من الكتاب أضفى على تركيبته الهيكلية أبعاداً ثلاثة: إذ هو يركب باستمرار، ويشرك فيما بعضها البعض، مواضيع ثلاثة تجعل قراءته — كما يقول هو نفسه — مشاركة في المسألة النظرية المركزية لعلم الاجتماع المعرفي — أي كيف نفسر اعتناق الفرد الاجتماعي لأفكار غير ذات أساس موضوعي؛ أو نقرؤه بطريقة أكثر اتساعاً على أنه مشاركة في نظرية ماكس فيبر عن الفهم، أو ثالثاً — كنقد لبعض الأفكار الرئيسية الموروثة والسائدة في زمننا هذا؛ وهو فيما وراء ذلك يعتبر نقداً للنظريات والمحاجات التي يقوم عليها؛ (كتابنا هذا) فن إقناع الذات يشير إلى أنه من غير الضروري على الإطلاق الانضمام إلى التفكير الذي سيطر من خلال أبحاث علماء الاجتماع وفلاسفة العلوم المعاصرين، والذي يرى أن اليقين والحق والموضوعية هي تصورات وهمية (5).

جانب آخر من هذا البحث يلقي الضوء على الأسباب التي أدت، في عالمنا الثالث الذي هو على طريق النمو والتقدم، إلى أننا — وعلى الرغم من اعتناقنا لأفكار ونظريات وتيارات فكرية إعتبرت في

(5) ايديولوجيات المصدر المذكور سابقاً ص VI.

منهجيتها ودقة نتائجها سليمة تماماً ولا تشوبها شائبة – بقينا إلى الآن طبقاً لهذا التقييم في المرتبة الثالثة بل الرابعة على سلم التقدم؛ يرى بدون أن الأبحاث والنظريات العلمية المعنية بعلم الاجتماع التطوري – على سبيل المثال – تنزع، عندما لا تجد تفسيراً عقلياً لسلوكيات اجتماعية في مجتمع ما، أن تفسر هذا السلوك باللاعقلانية؛ يعطينا بدون مثلاً لذلك، تلك التجربة التي كلفت حكومة الهند في الستينات من القرن العشرين إحدى الجامعات الأمريكية إجراءها لتحديد النسل في إحدى ولاياتها؛ وبعد فشل التجربة وعلى الرغم من الدقة العلمية المتناهية التي تمت بها، أعزى العلماء الفشل إلى عدم عقلانية الفلاحين الهنود؛ وهنا يحل بدون هذه النتيجة بطريقة مختلفة ويؤكد على عقلانية تصرفات وسلوكيات الهنود وخطأ الباحثين الجامعيين في الاستدلال.

مثل هذه الأخطاء على الرغم من ذلك لازالت تطبق على علاقتها في عالمنا ... حتى اليوم.

في الختام أرجو أن يجد القارئ في هذا الكتاب، بالإضافة إلى كل هذه الجوانب البحثية التي تهمنا، المتعة الفكرية التي وجدتها لدى ترجمتي له إلى العربية والتي زادت كلما راجعت مسوداته.

نبيل سعد

يونيو 2002

المنطق يبحث لماذا أخطأ الاستدلال وعلم
الاجتماع يبحث فى تكرار حصوله على القبول.

باريتو

المنطق هو نظام البديهيات الخاص بالبيئات
الفاعلة والتي يدرس علم النفس وعلم اجتماع الفكر
طريقة عمله الحقيقية.

بياجيه

تنبية

لا تدعى الصفحات التالية أنها تستنفذ البحث فى موضوع تقليدى أثرته كثيرا
العلوم الإنسانية بعد ما أثرته جهود علماء الأخلاق والفلسفة.
هذا هو الوضع بالنسبة لعلم الاجتماع الكلاسيكى مثلا.

مؤلفات ماكس فيبر ودوركايم عن ظواهر المعتقدات هى شاهد على الأهمية
التي أولياها لهذا الموضوع؛ إن أحد الإسهامات الجوهرية التي أتى بها هذان
الرائدان هى إنهما استشعرا أن أكثر المعتقدات غرابة يمكنها أن تخضع — مثل أى
موضوع آخر — لدراسة تحليلية علمية يمكن شرحها بشكل موضوعى .. كيف
يكون ذلك ؟ يعطينا فيبر على هذا السؤال المنهجى الشائك والمثير
للجدل — رداً واضحاً ومحددًا تمسك به فى ثبات، إذ يقول: إن فهم اعتقاد ما هو
بمثابة اكتشاف الأسباب التي أدت إليه سواء كانت هذه الأسباب صريحة أم ضمنية.

ذلك هو أيضاً رد دوركايم، وإذا لم يكن هذا وارداً فى كتاباته النظرية
والمذهبية، فهو وارد على الأقل فى تحليلاته التي لم تؤثر فيها كثيراً عوامل الزمن
بل تبدو لنا اليوم أكثر التحليلات قوة ومتانة.

أما باريتو — الذى يعتبره بارسونز ثالث أكبر رواد علم الاجتماع⁽¹⁾ — فإن
كان كتابه الضخم بحث فى علم الاجتماع العام يختص فى مجمله بفن إقناع الذات،
لدرجة أن هذا الموضوع يمكن اعتباره بكل بساطة الموضوع الرئيسى لهذا العمل،

(1) T. Parsons, *the Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill, 1937

فهو يعطينا ردًا شديد التباين عن الموضوع ذاته؛ إذ يرى أن السبب وراء المعتقدات هو — بالدرجة الأولى — بعض المشاعر النابعة من اللاوعي؛ المعتقدات الوحيدة التي لا تَطْلُها هذه الآلية هي المعتقدات التي توحى بها بشكل مباشر الملاحظة الحاكمة للواقع أو الاستدلال «الصوري — التجريبي»: أي وبعبارة أخرى أن الحجج الصادقة موضوعيًا هي وحدها التي لها القدرة على نيل القبول؛ أما بالنسبة للحجج الأخرى، فهو يقترح علينا اعتبارها حججًا لا تؤثر كثيرًا على معتقداتنا؛ وعلينا أن نعدّها آثارًا لا أسبابًا، قد تكون لها — على وجه الخصوص — وظيفة تغطية على شيء ما وهي قد تُستخدم في إخفاء مشاعرنا خاصة تلك التي نود كتمانها، وهي التي يجب اعتبارها الأسباب الحقيقية وراء هذه المعتقدات.

وعلى العموم، فعبر تطوير باريتو بحثه في هذا الموضوع الكلاسيكي، أكد أنه يُعد في تصوّره أحد أهم فصول علم الاجتماع.

نفس هذا الموضوع يحتل مكانًا بارزًا وسط العلوم الإنسانية الحديثة.

جعله عالم مثل ي. هابرماس محور التفكير الطموح الذي ألف به كتابه نظرية الفعل التواصلي⁽²⁾، وقد تناوله قبله وببراعة كل من بيرلمان وأولبريخت-تيتيكا في كتابهما بحث في المحاجة⁽³⁾.

يشير هذان الباحثان من جديد — باعتراضهما العلني على باريتو⁽⁴⁾ المسألة المنهجية الفاصلة التي ذكرتها للتو حول الأسلوب الصحيح لتناول شرح المعتقدات؛ فهما يؤكدان في مواجهته على حقيقة أنه من الممكن جدًا أن نُقنع وأن نقنع — نقنع أنفسنا — بواسطة محاجة مجردة من أي أساس موضوعي حقيقي.

وقد اعتبر تولمان عن حق رائدًا عندما أثار في كتابه استخدامات الحجة⁽⁵⁾ أن حججًا كثيرة تُمكنها طبيعتها من توليد الاقتناع، علمًا بأن بنيانها لا يمكن اعتباره بأي حال من الأحوال ضمن الذين يعتبرهم المنطق صادقين دون غيرهم؛ مثال ذلك

(2) Paris, Fayard, 1988, trad. de *Theorie des kommunikativen Handens*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

(3) *La Nouvelle Rhétorique, traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958, 2 vol.

(4) Perelman et Olbrechts-Tyteca. *op. cit.*, Conclusion.

(5) *The Uses of Argument*, New York/Londres, Cambridge U. Press, 1958.

أنه لا يمكن — بشكل عام — نسخ حاجة قانونية بصورة تتفق مع قواعد المنطق، ومع ذلك فإمكانها ليس فقط التصديق على الاقتناع بل تأسيسه أصلاً.

بوجه عام فقد أسهم العديد من العلوم الإنسانية الحديثة — بطرق مختلفة — وفى أحيان كثيرة تكون مستقلة عن بعضها، بإسهامات جوهرية فى تحليل الإقناع وإقناع الذات؛ هذه أعمال تعددت لدرجة أنها تحتاج لمجلد ضخم لحصرها.

الدراسات التالية لا تدعى إذن بأى شكل من الأشكال أنها تشكل بحثاً فى فن إقناع الذات، بل أنها تشكل إسهاماً فى هذا الفصل الجوهرى من العلوم الإنسانية.

معظم هذه الدراسات تبدو كتتويجات على لحن لجورج زيمل؛ فزيمل يعترف — متضامناً فى ذلك مع عالم مثل باريتو ومعه أيضاً التراث الفلسفى الكلاسيكى كله — أن أكثر الطرق فاعلية لإقناع الذات هى بطبيعة الحال إقامة حاجة برهانية صادقة؛ إلا أنه — على عكس باريتو — يشير بطريقة قد تبدو للوهلة الأولى جد متناقضة، أننا بهذه الوسيلة قد يمكننا إقناع أنفسنا ليس فقط بأفكار صحيحة ولكن أيضاً — وعلى الرغم من أن هذه تعتبر حالة من الحالات الاستثنائية دون شك — بأفكار مشكوك فيها أو هشة أو خاطئة؛ إذ يكفى لحدوث ذلك أن تكون الحاجة التوضيحية قد طالتها قَبَلِيَّات خفية.

وهكذا فطبقاً لزيمل فإن حاجة — قد يعتبرها المنطق والفكر العلمى بشكل عام غير قابلة للنقض — يمكن أن تثمر أفكاراً خاطئة، بل أنها فى الواقع إحدى المنابع الرئيسية للأفكار الخاطئة.

النصوص التلميحية، التى لا يضع فيها زيمل سوى الخطوط الرئيسية لهذا الموضوع — دون أن يعمق بحثه فيه — بدأت بإثارة دهشتى الكبيرة؛ إذ كيف يمكن الإقرار بأن أكثر الحجج قوة يمكنها أن تكون مصدراً — بل المصدر الرئيسى — لأفكار مشكوك فيها؟ ثم حدث أنى لم أقنع نفسى فقط بأن هذا المثال يقبل فى واقع الأمر التدليل عليه بأمثلة عديدة، بل إنى اقتنعت بأن زيمل قد قدم — بطريقة عابرة — رؤية غاية فى الأصالة حول كيفية تطور الأفكار المشكوك فيها والخاطئة.

هذا الموضوع هو الخط الرئيسى لهذا الكتاب؛ إلا أنى أبادر فأؤكد على الفور أن الدراسات التالية لا تستكمل فى تصورى بأى شكل من الأشكال كافة إمكانات ما أسميه هنا "مثال" زيمل .

كان من الممكن الاكتفاء بتطبيق هذا المثال على ما اصطلح تسميته هذه الأيام بـ «المعرفة العادية».

الواقع أنه من الممكن أن نميز بسهولة فى الفكر اليومى أمثله لحالات تستخلص فيها النتائج غير المقبولة من مقدمات أساسها صلب.

ولكن بما أن زيمل يقول لنا أن الأفكار الخاطئة يمكنها أن تنشأ من طرق التفكير الأكثر سلامة، فمن الأولى — أن نطبق مثاله على نتائج الفكر المنهجى — حيث أن الأمر يصبح عامة أكثر إغراء لأن التناقض يأخذ فى هذه الحالة سمة التحدى — (وأفضل أن أستخدم الفكر المنهجى كلما أمكن ذلك، على الذى هو أكثر غموضاً، وهو تعبير الفكر العلمى).

لهذا السبب استقيت كافة أمثلتى — عدا تلك الواردة فى الباب الثانى والتى تعالج أخطاء «الحس» فى التفكير العادى — من التحليلات أو من النظريات العلمية؛ وبما أن المرء لا يتحدث بشكل سليم إلا عما يعرفه جيداً، فقد استقيت من معين العلوم الإنسانية مجموعة من النظريات التى تتسم جميعها بخاصتين : فمن جهة يمكن اعتبارها قائمة على محاجة لا تقبل الجدل، ومن جهة أخرى تؤدي إلى نتائج هشة ومشكوك فيها وقابلة للنقض بل هى خاطئة تماماً.

كان من الممكن أن أستمّد أمثلتى — داخل إطار العلوم الإنسانية — من الفروع والحقول الأكثر تنوعاً؛ غير أن الواقع هو أنها ترجع فى أغلبها إلى الفلسفة وعلم اجتماع العلوم وذلك لأسباب سأتناولها فى الباب الأول؛ غير أن القارئ سيجد أيضاً فى الصفحات التالية أمثلة عديدة مأخوذة من سجلات أخرى؛ وفى جميع الأحوال فإن القاسم المشترك الذى يجمع بين كافة هذه التوضيحات هو أنها تؤكد أهمية مثال زيمل : أى أن نتائجها الغريبة تستمد قوتها الإقناعية من أنها ناتجة عن محاجة قوية فى جميع الأحوال.

يخط الباب الأول المعنون *القوى التي تحملنا على الموافقة* الإطار الذى تدور داخله هذه الدراسات ويحاول الإشارة إلى أن أحد أهم ما أتت به العلوم الاجتماعية المعاصرة فى مجال الظواهر المعرفية هو أنها أثبتت بطرق شديدة الاختلاف — ذلك على عكس ما علمنا إياه تراث فلسفى قديم يثير لدينا كل الاحترام — أن البشر لديهم فى أحيان كثيرة أسباب قوية تدعوهم لاعتناق أفكار مشكوك فيها أو خاطئة؛ لا شك أن الناس كثيراً ما يأخذون بهذه الأفكار وهم متأثرين بقوى لا عقلية وأن كثيراً ما يقع العقل فى شرك القلب؛ غير أن هذه المعتقدات تتطور أيضاً فى أحيان كثيرة أكثر مما نتخيل تحت تأثير أسباب يلقها الفرد ذاته، وهى أسباب قد تكون علاوة على ذلك — كما يؤكد زيمل — قائمة على أسس سليمة تماماً.

يعمل الفصل الثانى المعنون *أسباب وجيهة للإيمان بأفكار خاطئة* الإشارة إلى أن الأخطاء التى ينزلق إليها الحدس تقوم فى أحيان كثيرة على أسباب وجيهة؛ وقد إرتكبت هنا على بعض التحليلات الاستثنائية جداً المأخوذة من علم النفس المعرفى المعاصر، وعملت جاهداً أن أثبت أنه يمكن إيضاحها وإعادة تأويلها بواسطة المثال الذى يقترحه زيمل.

يقدم الفصل الثالث المعنون *مثال زيمل* مثال زيمل كما يمكن إعادة تشكيله تأسيساً على نصين كتبهما عالم الاجتماع والفيلسوف الألمانى هذا.

يقترح الفصل الرابع المعنون *آلات تصنيع المبالغات* تطبيق هذا المثال على مثلين كلاسيكيين استقيت أحدهما من فلسفة العلوم والآخر من العلوم السياسية.

مثال زيمل يمكن توضحيه بالعديد من الأمثلة، إلا أنه يمكن — إذا تخطينا هذا التنوع — أن نصل إلى تحديد بعض الضروب النموذجية للصورة.

الفصول الأربعة التالية مخصصة لهذه المسألة : إذ نرى من خلالها كيف أن بعض *القبليات* التى تبدو بديهية وشائعة الاستخدام يمكنها أن تؤدى إلى أفكار مشكوك فى صحتها عبر محاجات سليمة؛ كل فصل من الفصول الأربعة يناقش نمطاً خاصاً من أنماط *القبليات*؛ فالفصل الخامس المعنون *الأسئلة والأجوبة*

مخصص للقبليات الشائعة من النمط المنطقي، أما السادس والمعنون لا توجد نتائج بدون أسباب .. والسابع الحقيقة الوحيدة فهما يناقشان القبليات من النموذج الابدستمولوجي، والثامن الكلمات والأشياء قبليات النموذج اللغوي.

نكرر من جديد إن هذه الفصول لا تستنفذ بأى شكل من الأشكال إمكانات مثال زيمل الكاملة؛ كما يمكن أن نتخيل بسهولة حالات أخرى ذات أهمية ما ونمطية؛ ولكن لعلها تكفى لتوضيح أهميتها العظمى من وجهة نظر «معرفة المعرفة».

سبق أن أشرت إلى أن أحد إسهامات العلوم الإنسانية المعاصرة هو أنها أثبتت أن الإيمان بأفكار مشكوك فيها كثيراً ما تنتج من تأثير أسباب وجيهة، فكان من الضروري أن نحدد تلك الفكرة التى تتضمن إعادة البحث فى نظرية العقلانية، وهو ما حاولت القيام به فى الفصل التاسع العقل فى مفهومه البسيط .

وأخيراً .. نحاول فى الفصل العاشر المعنون زيمل، منظر المعرفة إرجاع النموذج المستخدم هنا كخط اتصال بين هذه الدراسات ومع نظرية المعرفة، والتى يناقشها هذا الباحث، فقد بدت لى هامة بما فيه الكفاية وجديدة وصحيحة ومع ذلك وفى الوقت ذاته غير شائعة، لكى أناقشها هنا.

هل يجب الحديث عن «فن الإقناع» أم «فن إقناع الذات»؟ الواقع أنه يمكن استبدال التعبيرين سواء بسواء فى إطارنا الحالى، بما أن الحدس الجوهرى الذى يتضمنه مثال زيمل هو أنه ليس الشخص المتحدث إليه فقط بل الشخص العارف هو الذى يمكنه أن يرى حججه الشخصية عبر العديد من أنواع القبليات التى قد تقوم بتحويل معناها.

وبالتالى يصبح من الممكن أن تنتج عن حاجة صحيحة أفكار مشكوك فيها سواء فى عقل المتحدث أو فى عقل المتحدث إليه.⁽⁶⁾

(6) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1973, trad. *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.

ويؤكد هابرماس على السمة "الحوارية" للمعرفة . وزيمل عندما يقدم فكرة أن الشخص قد لا يرى حاجاته بأفضل مما يراها محدثه، قد وضع أساساً ملموساً لهذا المبدأ.

يحدد مثال زيمل آلية جوهرية لإقناع الآخرين وإقناع الذات، ولكن يجب أن نؤكد أنه لم يكن بطبيعة الحال الوحيد الذي فعل ذلك؛ فهناك نموذج تولمان أيضًا: فمحااجة من النوع «القانوني» يمكنها في الحقيقة أن تقنع دون أن تكون عائدة فقط إلى محااجة علمية؛ كما يمكن أن نقنع أنفسنا بطرق حججية غير واضحة ومع ذلك لها قواعد يصفها بيريلمان بأنها «بلاغية»؛ وأخيرًا فإن الأسباب التي نترزع بها قد لا يكون لها — كما يقول باريتو — سوى وظيفة «عقلنة» معتقدات توحى بها «المشاعر».

إن أى عملية نشر أفكار تتعامل دون شك مع هذه الآليات المختلفة والتي تكمل بعضها البعض؛ إلا أن العملية التي يضع زيمل خطوطها العامة التحليلية — والتي يمكن وصفها بأنها *أثر زيمل* — فهي تؤدي دون شك وفي معظم الأحوال، دوراً محورياً أو محركاً، وذلك لأن أى فكرة مشكوك فيها تزداد فرصة نجاحها في الاستقرار داخل المجتمع إن هي اعتمدت وختمت بخاتم العلم.

لذلك يبدو لى أن هذه العملية تشكل موضوعاً جوهرياً لعلم الاجتماع المعرفى؛ والواقع أنها تثير فكرة أن المعتقدات الجماعية ذات الأفكار الهشة أو المشكوك فيها أو الخاطئة يمكنها في بعض الأحيان أن تفرض نفسها بكل بساطة لأن هذه الأفكار المذكورة قد أخذت صلاحيتها من محااجة لا يوجد سبب واحد يدفع إلى عدم اعتبارها صادقة.

إلا أنها تهم أيضًا علم اجتماع العلوم لبعد آخر من أبعادها وهو أن الضمنى يعتبر من المكونات الأساسية للتفاعل الاجتماعى؛ وقد أكد العديد من الباحثين على تأثير *الإطارات* الضمنية على الإدراك الاجتماعى؛ كما أقترح جوفمان أن نتكلم عن تحليل إطارى *frame analysis* عندما نشير إلى هذا الفصل من فصول علم الاجتماع؛ كما أن ما يشير إليه زيمل فى النصوص التي تعتبر النقطة التي تنطبق منها الدراسات الحالية هو أن أى محااجة تغوص كذلك داخل إطار ضمنى تعتبر فى هذه الحالة منظومة من القضايا يعتبرها الشخص العارف — لأسباب جوهرية خاصة به أنه — من نافلة القول؛ غير أن هذا الإطار قد يؤثر على نتائج تفكيره

وبالتالى على معتقداته تماما وبنفس الطريقة التى تؤثر بها الأطر الإدراكية التى يلجأ إليها على إدراكه.

بما أنه لا يوجد ما يمنع من تعريض هذه *القبليات* للنقد فمن الواجب أيضا أن نؤكد على أن هذا الحضور الكلى *اللقبلى* سواء فى المعرفة العادية أو فى المعرفة العلمية لا يتضمن الشك بأى شكل من الأشكال؛ كما أن هذا الحضور الكلى لا يعرض قدرة المعرفة على الوصول إلى الحقيقة وإلى الموضوعية للخطر بأكثر من القدر الذى لا تتحكم فيه أطر الإدراك فى المرء بالوهم الإدراكى.

لقد استخدمت بدون تمييز تعبيرى علم اجتماع العلوم وعلم الاجتماع المعرفى، وهل يجب التفضيل بينهما ؟ هذا موضوع لا أهمية له؛ فلا شك أن الاستخدام الشائع يميل إلى التعبير الأول؛ غير أنه كثيرا ما يتم تصويره على أنه مرتبط ببرنامج مقيد للغاية، ذلك الذى يستهدف فى الأساس تحديد الأسباب الاجتماعية لظواهر المعرفة والاعتقاد؛ إلا أن هذا التعريف حديث ويرجع إلى أصول من الماركسية الجديدة؛ أما أعمال دوركايم أو فيبر على سبيل المثال وهى التى تغزر فيها التحليلات الشارحة لظواهر المعرفة والمعتقد فهى تنتهج برنامجا لا يختصر على هذا الأمر؛ إذ أنها تحاول بطريقة أكثر طموحا أن تشرح لماذا يعتقد هذا الفرد الاجتماعى فيما يعتقد، كما أنها تتساءل عن الطرق والوسائل الشارحة للمعتقدات وهى تحاول أيضا التعرف على الآليات المنتجة للمعتقدات؛ ومن ناحيتهما أيضا وضع باريتو وزميل الخطوط العامة لكتابة القواعد التى تولد العمليات الفكرية التى تؤدى بالفرد إلى مناصرة قضايا قد تبدو غريبة فى أعين المراقب؛ وبشكل عام فإن علم الاجتماع الكلاسيكى قد ركز انتباهه باستمرار على هذه المسألة ذات الطبيعة النظرية والمنهجية والتى هى مناصرة الأفكار؛ وليس فى هذا ما يدهش: إذ أن علم الاجتماع الكلاسيكى العظيم يعتبر — فى هذه النقطة وفى نقاط أخرى — الوريث المباشر للفلسفة التى طالما كانت مسألة «*القوى التى تحملنا على الموافقة*» أحد المواضيع التى عكفت على تناولها.

فمن أجل التأكيد على الفرق بين هذا البرنامج الكلاسيكى والبرنامج الأضيق الذى تشترك معه فيه عادةً العبارة الشائعة — حتى ولم تكن تلك هى نية مخترعها كـ. مانهايم — يمكننا أن نخاطر دون أن نكون مغاليين، باستخدام التعبير شبه الحديث : علم الاجتماع الإدراكي.

إن الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب هى بالفعل مشاركة محدودة عن قصد لهذا البرنامج، وذلك بأنها طورت الفرض الذى يقول إن الأفكار الهشة والخاطئة كثيرًا ما تأخذ مكانتها كأفكار موروثة إلى أنها تتبع من حجج قوية لوثنها/طر ضمنية فرضت نفسها على الفرد لأن هذا الأخير لديه من الأسباب ما يدعو إلى أن يتعامل معها على أنها من ناقلات القول، لأن ما اسميه، /ثر زيمل لا يمثل بطبيعة الحال سوى أحد الأشكال ضمن أخرى لظاهرة بلورة المعتقدات⁽⁷⁾.

لا شك أنه من الواضح أنى استخدم هنا كلمة "معتقد" بمعنى خاص ومقيد فى أن واحد؛ وسأعود إلى الحديث باختصار عن هذه النقطة اللغوية فى نهاية الفصل الأول؛ إلا أننى أفضل أن أصرح على الفور أننى أتعامل مع هذا اللفظ كما لو أنه الرمز المختزل الموازى لـ : «الايمان أفكار مشكوك فيما أو هشة أو خاطئة»⁽⁸⁾.

أؤكد هنا أنى — إذا كنت أتناول الأسباب/المعرفية للمعتقدات من المنظور الذى حددت أبعاده الآن — فأنا لا أتجاهل بأى حال من الأحوال واقع اختلاطها بأسباب عاطفية؛ إلا أننى لن أضيف شيئاً حول هذا الموضوع الآن مكتفياً بأن أقدم — فى الفصل الأول — بعض الملحوظات عن الأسباب التى أرى أن البعض يميل بسببها إلى تضخيم أهمية الثانية والتقليل من تقدير أهمية الأسباب الأولى.

⁽⁷⁾ حللت هذه الظاهرة بشكل أعم ومختصر فى كتاب *L'Idéologie ou l'origine des idées* reçues, Paris, Fayard, 1986. والواقع أن دراساتنا هذه تعتبر تطويراً للفصل الثامن لهذا الكتاب.

⁽⁸⁾ إلى التعريف الكلاسيكى لفعل : يعتقد [بالألمانية : *für wahr halten* (اعتباره صادقاً)] أضيف إذن حالة كون ما نعتبره كذلك ليس كذلك أو أنه غير مؤكد.

وأود أن أؤكد من جديد على الجانب المفتوح والذي لم يحسم لهذه الدراسات في تصوري: وعندما أقترح في الفصل الثاني تفسيراً لبعض نتائج تحليلات علم النفس الإدراكي، فإنني أعي تماماً الجانب الافتراضي للعمليات التي أعلن عن وجودها؛ كما أنني أعلم أن إجراء أبحاث تجريبية قد يصبح أمراً ضرورياً للدفع بالمناقشة إلى الأمام؛ ومن جهة أخرى فإن الأطر الضمنية التي أناقش هنا أثار استشرائها لا تمثل في تصوري سوى أمثلة تستحق التطوير في دراسة نمطية أكثر شمولاً؛ وتكتفي الفصول 5 و 6 و 7 و 8 من جانبها بدراسة تبلييات ايبستمولوجية ولغوية هامة بطبيعة الحال ولكنها تتسم بالخصوصية أيضاً؛ ومن جهة أخرى فإن الأمثلة التي أوردتها تناقش على وجه الخصوص المعرفة المنهجية؛ من الممكن بالطبع سحب تطبيق عمليات بلورة المعتقدات التي أناقشها هنا على المعرفة العادية؛ وسنلاحظ في حينه بدون أي مشقة ظهور نفس الآثار، لأن تدخل ما هو ضمنى ينتج عنه هنا وهناك اعتناق قضايا مشكوك فيها بل واعتناق معتقدات قد يعتبرها أي مراقب خارجي معتقدات ربما تدخل في نطاق «السحر».

وأخيراً أترك للقارئ مهمة استخلاص بعض النتائج الفلسفية المترتبة على الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، علماً بأنني لم أعمل على التأكيد عليها؛ مثل الهالة التي تحيط بأي حاجة تحد من الشفافية التي نضيفها أحياناً على الوعي؛ غير أن هذا التحديد لا صلة له بظواهر التعمية التي ناقشناها باستفاضة النظريات «الساخنة» للمعتقدات؛ إن هذا التعيم النسبي للشخص العارف على نفسه يساوي بين المتكلم والمتلقى بصورة ما ويسمح بفهم الجانب المتداخل ذاتياً للمعرفة (والذي يسميه البعض «تجاوزي») والذي يؤكد عليه عن حق مؤلف مثل هابرماس.

من ناحية أخرى فإن هذا الكتاب يعتبر مساهمة تقود ليس فقط إلى نظرية المعقولة بل وأيضاً إلى الأبحاث الخاصة بالعلوم المتداخلة الحالية حول «الذات المتعددة» Multiple self. أيضاً⁽⁹⁾

(9) J. Elster (réd.), *The Multiple Self*, Londres, Cambridge University Press, 1986.

أعتقد في النهاية أن نقد النسبية المعرفية الذي أقوم به هنا عبر الأمثلة التوضيحية التي أسوقها هنا «لمثال زيمل» والتي أسقط نتائجها رجماً في نهاية الفصل 8، أعتقد أنه من الممكن سحبه بدون صعوبة تذكر على الأشكال الأخرى للنسبية أي النسبية الأخلاقية والنسبية الجمالية.

بهدف إثارة نقاش مبدئي للأفكار المطروحة هنا، قمت بعرض بعض الدراسات التي تضمنها هذا الكتاب في مجموعة من الأبحاث والمحاضرات التي لم يسبق نشرها وكذلك في مقالات جديدة باللغة الفرنسية.⁽¹⁰⁾

وإذا كنت أطرح هنا التسلسل التاريخي لتأليف هذا الكتاب فذلك لأنني أود شرح سبب وجود بعض من المتكررات، وقد قررت عدم شطبها لأنها تضمن شيئاً من الاستقلالية للفصول بالنسبة لبعضها وهو الاستقلال الذي أكدت عليه من جديد عندما ما اخترت أن أضع خلاصة لكل فصل في تلخيص منشور في نهايته.

أخيراً، أتقدم بالشكر العميق إلى أ.بوايه و ج.بوزينو وم.كلافيلان وج. الستار وأزبيتروني وإلى أ. دوفينان وف.روسو للملاحظات القيمة التي قدموها لي على هذا النص الذي أتحمّل وحدي مسئوليته.

⁽¹⁰⁾ على وجه الخصوص :

«Subjective rationality and the explanation of social behavior», cours public, Max Planck Institut für Sozialforschung, version remaniée : *Rationality and Society*, 1,2 oct. 1989, 173-196; «Common sense and the social sciences», *International Sociology*, 3,1,1988, 1-22; «On Relativism», à paraître in P. Weingartner et G. Dorn (éd.), *Treatise on Basic Philosophy*, Amsterdam, Rodopi, 1989; «Should we believe in relativism? », à paraître in A. Bohnen et A. Musgrave (éd.), *Wege der Vernunft (Roads of Reason)*, Tübingen, I.C.B. Mohr; «Die Erkenntnistheorie in Simmels *Philosophie des Geldes*», *Zeitschrift für Soziologie*, n°6, decembre 1989, 413-425; «Subjective rationality and the theory of ideology», cours public, Université de Chicago, version remaniée in H.Haferkamp (éd.), *Social Structure and Culture*, Berlin/New York, De Gruyter. 1989, 269-287; «Why social scientists tend to see the world as overordered», à paraître in *Philosophica*; «Razionalità soggettiva e disposizioni», in L. Sciolla et L. Ricolfi (éd.), *Il soggetto dell' azione; paradigmi sociologici ed immagini dell' attore sociale*, Milan, Angeli, 1989, 27-50.

الجزء الأول

الفصل الأول

القوى التى تحملنا على الموافقة

مسألة أن نعرف كيف ولماذا نعتقد فكرة ما وما هى — كما يقول باسكال — «القوى التى تحملنا على الموافقة»⁽¹⁾، هى موضوع للتفكير وصلت أهميته — سواء بالنسبة للفلسفة أو العلوم الإنسانية — لدرجة أن نتجت عنها مؤلفات تعددت كثيراً؛ وإذا أطلنا النظر إلى ما وراء عدد ما كتب وتفرع عن هذا الموضوع سنجد أن المفكرين والإدراك العام أيضاً، يستخدمون على حد سواء ثلاثة أمثلة رئيسية للحديث عن اعتناق الأفكار.

ولكن إذا كان الإدراك العام يسلم بسهولة بأن الأمثلة الثلاثة تعتبر ضرورية وأن أحدهم حسب الظروف يفضل على الآخر عند التطبيق، فإن المنظرون الكلاسيكيون للمعتقدات — من أخلاقيين إلى علماء الاجتماع — يميلون على النقيض من ذلك إلى تفضيل أحد هذه الأمثال فقط.

أمثلة ثلاثة

بداية، يمكن — وهو ما يحدث فى كثير من الأحيان — أن نشرح سبب اعتناق X من الناس إلى الفكرة Y بأنه يؤمن بـ Y لمبررات تدعوه لذلك؛ وهكذا فإن القلة من الناس هى التى ترفض الإقرار بأن الإيمان بحقيقة قضية « $2 + 2 = 4$ » يعود لعلّة أن $2+2$ يساوى بالفعل 4؛ ولنفس السبب بأن الإيمان بواقع أن «النار تحرق» يعود لواقع أن النار تحرق بالفعل.

لذلك فإن رائد علم الاجتماع المعرفى كارل مانهايم وضع خطأ فاصلاً شديداً للوضوح بين المعتقدات التى تدخل فى نطاق اختصاص عالم الاجتماع وتلك التى

(1) *De l'esprit géométrique, section II, De l'art de persuader*, in Pascal. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 592.

تخرج عن هذا النطاق⁽²⁾؛ وهو يؤكد أنه لا يمكن أن نفهمها وأن نشرحها إلا إذا أعدناها داخل الإطار الاجتماعي الذي تظهر فيه؛ وفي المقابل لا يوجد ما يدعو لإثارة أى عامل اجتماعي لنشرح إيماننا بحقيقة أن « $4 = 2+2$ »؛ ويكفى أن نلاحظ وجود مبررات موضوعية تجعلنا نقبل هذه القضية.

عند هذه النقطة سأكتفى بالإشارة — للتذكرة — بأننى عندما أكتب أن «أشخاصاً قلائل» قد يرفضون هذه التفرقة فإن هذا ليس من الصيغ البلاغية، إذ توجد على الأقل مجموعة من المفكرين يرفضون الإقرار بأن مبررات معتقد ما لا يمكن أن تكون أبداً/السبب وراء اعتناقه؟ وأعنى هنا أصحاب «البرنامج القوى» فى سوسيولوجيا العلوم⁽³⁾؛ ويعرف هذا البرنامج على وجه الخصوص بالمصادرة التى تقول إن اعتناق قضية ما — حتى لو كان هذا متعلقاً بنص من الرياضيات أو الفيزياء أو حتى نص واقعي بسيط — لا يمكن أن نشرحه فقط بإرجاعه إلى المبررات الموضوعية التى لدينا لإيمان بهذه القضية.

ستتاح لى الفرصة للعودة إلى هذه الرؤية المثيرة للمدهشة التى صارت مؤثرة فى الوقت الحاضر — وهى قد تكون أقل تناقضاً مما تبدو عليه — واكتفى الآن بالإشارة إلى وجودها.

سأسمى شرحاً من النموذج I ذلك الذى يرى فى المبررات التى يسوقها الفرد لنفسه أو التى قد تكون لديه للاعتقاد فى حقيقة النص Y هو السبب فى إيمانه بـ Y.

فى أحيان كثيرة يكون من المستحيل اللجوء إلى النموذج I ويصبح من الواجب أن نشرح معتقداً ما، يعتنقه X للقضية Y بأسباب نعرف يقيناً أنها لا يمكن أن تكون مبررات؛ فمن المؤكد أن ولعاً شديداً متمثل فى الغيرة، هو الذى يدفع عطيل إلى الاعتقاد بأن ديدمونة تخونه؛ فلاشك أنه يؤمن بأن لديه مبررات — هى التى ينفث بها ياجو فى أذنه — تجعله يؤمن بفكرة أن امرأته مذنبة؛ ولكن فيما عدا ياجو ذاته

(2) K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954 (1929), trad. *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.

(3) Barnes, Bloor, etc. (voir références au chapitre 7). Cf. F. Isambert, «Un "Programme fort" en sociologie de la science?». *Revue française de sociologie*, XXVI, 3, 1985, 485-508.

فإن الكل يدرك بينة واضحة هي أن المصادقية التي يمنحها لتلك المبررات هي السبب وراء إيمانه بهذه القضية؛ أما بالنسبة للمحاجة التي يبني عليها الفرد تبريره لها، فهي في ذاتها الأثر وليست السبب وراء هذا الاعتقاد.

فلنسمى مثلاً من النموذج II ذلك الشرح للمعتقدات بواسطة أسباب لا تكون مبررات.

هذا المثال الكلاسيكي يعرفه لاروشفوكو بأسلوب مختصر ومحدد بقوله المأثور : « العقل هو دائماً ضحية القلب »، ويوضحه باسكال بطريقة أكثر ذكاءً وشمولاً إذ يقول :

«لا يجهل أحد أنه لا يوجد مدخلان تلتف منهما الآراء إلى النفس، اللذان هما قوتها الرئيسية، ألا وهما ملكة الفهم والإرادة، إن أقربهما إلى الطبيعة هي ملكة الفهم، وذلك لأنه يتحتم علينا ألا نقبل سوى الحقائق التي يتم إثباتها، غير أن المدخل الآخر الأكثر شيوعاً على الرغم من كونه مناقضاً للطبيعة فهي الإرادة، لأن الرجال جميعاً ينزعون في أغلب الأحيان إلى الإيمان بالشيء بواسطة الميل إليه وليس بالقرينة عليه؟ وهذا الطريق منحط وغير لائق وغريب : ولذلك يستكره الكافة؛ إن الجميع يصرح علناً بأنه لا يؤمن بل وأنه لا يجب أن يؤمن إلا بمن أو بما يستحق ذلك.⁽⁴⁾»

وعليه فإن شرح العديد من المعتقدات يتم بواسطة أسباب عاطفية أو - كما يقول باسكال أيضاً بعد ذلك - بواسطة «الأهواء الجسورة للإرادة» ؛ لكن لا أحد يقبل بسهولة أن يعترف أن معتقداته تعود إلى المشاعر القوية («هذا الطريق منحط وغير لائق وغريب : ولذلك يستكره الكافة »)؛ ولذلك نجد دائماً مبررات لمعتقداتنا، بل لمشاعرنا أيضاً. («لأن الجميع يصرح علناً بأنه لا يؤمن بل وأنه لا يحب إلا ما أو من يعرف كيف يستحق ذلك »)؛ ولكن هذه المبررات لها وظيفة واحدة بسيطة هي التغطية.

(4) Pascal, *op. cit.*, p.592.

لا يوجد مجال للشك — وهل من الضروري توضيح ذلك؟ — أن هذا المثال الكلاسيكي ينطبق على العديد من المعتقدات؛ ولكن هل يجب مع ذلك تقديمه في هيئة مثال أوحده؟ وهل يكفي ذلك مثلاً لشرح «القبول» بالإيديولوجيات؟

منذ عهود الأخلاقيين، يميل العديد من أصحاب النظريات العلمية إلى الرد بالإيجاب على هذه القضية؛ ويتميز هذا الموقف — كما سبق أن أشرت — عن موقف الإدراك العام الذي يبدو أكثر مرونة بكثير في الشروح التي يقدمها تلقائياً للمعتقدات؛ وسوف نرى فيما بعد أن النتائج التي توصلت إليها العلوم الإنسانية المعاصرة تناقضها أيضاً؛ فهي تفضل أن تنتهي في العديد من المواضيع إلى استبدال مثال من النموذج I (الشرح بواسطة المبررات) بدلاً من مثال من النموذج II القائم (الشرح بواسطة أسباب من نوع آخر).

غير أنه يجب أيضاً ملاحظة أننا نميز داخل ما اسميه هنا مثلاً من النموذج II نهجين هامين مختلفين.

سأتكلم عن النموذج (IIa) بالنسبة لمثال باسكال-لاروشفوكو ذلك الذي يمنح المشاعر القوية أو — كما يقال في مفردات القرن السابع عشر — «الإرادة»؛ الاحتكار شبه الكامل لشرح المعتقدات في الأفكار المشكوك فيها أو الهشة أو الخاطئة.

وهو يختلف عن المثال الذي سأطلق عليه نموذج IIb الذي يقدم شرح المعتقدات بواسطة أسباب ليست مبررات ولا هي مشاعر قوية.

ونقدم هذه النماذج بشكل مختزل في الكشف التالي⁽⁵⁾

نموذج I : أسباب = مبررات	
نموذج II : أسباب ≠ مبررات	نموذج IIa : أسباب عاطفية نموذج IIb : أسباب غير عاطفية

(5) من الأمور المنطقية أنه نحتسب علينا أن نضيف نموذجاً IIc ينطبق على «أسباب غير عاطفية يمكن مشاهدتها»؛ وتتضمن مثلاً الحالات التي تؤثر فيها مادة كيميائية على معتقدات أحد الأفراد.

يمكن إعطاء أمثلة متنوعة لتوضيح هذا النموذج لشرح المعتقدات إلا أن أحدهم وهو الأكثر كلاسيكية، قد يكون ممثلاً في النظرية التي شاعت كثيراً في فترة ما والمعروفة باسم «العقلية البدائية»؛ وعلى الرغم من أن البعض يعتبر اليوم أن هذه النظرية قد تم تخطيها بدون رجعة، فعلى النقيض من ذلك يوجد من يرى أنها لا زالت تعتبر من المداخل الجوهرية⁽⁶⁾، وعلى العموم فهي لا تعطى دون شك أفضل الشروح الممكنة لما أسميه هنا النموذج IIb.

الأسباب التي يسوقها ليفي - بروهل في شرح معتقدات «البدائيين»⁽⁷⁾ السحرية ليست في الواقع مبررات ولكنها ليست في الوقت ذاته من العواطف؛ إنها قد تكون في الواقع كامنة داخل التشكيل العقلي الخاص - كما يدعى ليفي-بروهل - «بالبدائيين» وهو الذي يقودهم إلى اتباع قواعد منطقية ومتباينة مع تلك التي نعتمدها نحن، ولذا يجب علينا كما يقول ليفي-بروهل؛

« أن نتنازل عن فكرة أن نعيد مسبقاً العمليات الفكرية إلى نموذج أوحدهم

مهما كانت المجتمعات التي ندرسها، وعلى أن نشرح كافة التمثيلات الجماعية بواسطة آلية سيكولوجية ومنطقية واحدة على الدوام⁽⁸⁾»

(6) من هذا النطلق فإن ر. نيدام (في كتابه R.Needham, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell, 1972) يحى ليفي-بروهل بوصفه مؤسس النسبية الثقافية لأنه أول من استشعر صعوبات الاتصال بين الثقافات التي أكد عليها باحث مثل P. Winch. أن كل عنصر من عناصر الثقافة C مرتبط بمجمل تلك الثقافة فإن المراقب القادم من الثقافة C يجد صعوبة في ترجمة نصوص فرد قادم من الثقافة C في حديثه هو؛ ولكن يجب بوجه خاص إرجاع الحق لليفي-بروهل لأنه هو الذي شكل نموذجاً للشرح يستعمله العديد من محللي ظواهر المعرفة دون أن يكونوا واعين بذلك: يوجد العديد من علماء النفس المعرفي المعاصرين - كما سنوضح في الباب الثاني - يعتبرون أن المعرفة العادية تستجيب لمنطق يختلف عن ذلك الذي تستجيب له المعرفة العلمية؛ وهم في مجملهم هذا يلتفون مع فكرة - إن لم يكن تعبير - «العقلية السابقة على المنطق» راجع عن ليفي-بروهل الكتاب الكلاسيكي :

J. Cazeneuve, *Lévy-Bruhl*, Paris, PUF, 1963

(7) Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, PUF, 1960 (1922), *Les Carnets de Lévy-Bruhl*, Paris, PUF, 1949, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris, Alcan, 1938, *L'Âme primitive*, Paris, PUF, 1963.

(8) *La Mentalité primitive*, op. cit., 19-20.

فى تعبير آخر يتعين علينا أن نتصور الآليات المنطقية والسيكولوجية على أنها من المتغيرات التى تتبع الحضارات والمجتمعات وبناءا عليه فإنها تصبح من توابع الأسباب الاجتماعية.

يتضح لنا السبب فى أن نظرية ليفى-بروهل استرعت الانتباه بشكل واسع فى حينه ولماذا يشيد بها — إلى يومنا هذا — المنادون بالنسبية الثقافية؛ فهى التى دمرت تماما فكرة كلية المنطق كما ننتهجها وقدمت قواعد التفكير على أنها تتغير حسب المجتمعات؛ لا يفهم من هذا أن ليفى-بروهل يقترح وضع منطق «البدائيين» مع منطقنا على نفس المستوى؛ فهو يؤمن على العكس من ذلك — مثله مثل أوجست كونت والوضعيين — أن المرحلة النهائية للتطور وهى التى دخلت فيها — حسب رأيه — الحضارة الغربية تتميز بالتصالح بين الفكر الإنسانى والواقع؛ وبناء عليه فإن المنطق السائد فى المجتمعات البدائية أصبح مقضيا عليه لكونه من الرواسب .

لذلك فإن المعتقدات السحرية — حسبما يقول ليفى-بروهل — يمكن شرحها بأن البدائيين يتبعون نظام تفكير مختلف عن نظامنا؛ هذا النظام — الذى يصفه ليفى-بروهل بـ «العقلية البدائية» يتشكل من قوانين، يمكن تشبيهها على سبيل المثال بمبادئنا عن التناقض أو الثالث المرفوع، تقود «البدائى» فى عمليات استدلاله للواقع، غير أن مضمونها يختلف تماما عن هذه القوانين المنطقية؛ وهكذا فإن نظام «العقلية البدائية» يقر «قانونا» أسماه ليفى-بروهل «المشاركة»:

«هى التمثيلات الجماعية للعقلية البدائية يمكن أن تكون الأشياء والكائنات والظواهر — بطريقة غير مفهومة لنا — هى فى ذاتها ومختلفة عن ذاتها فى آن معاً؛ وبطريقة تستعصى أكثر عن فهمنا؛ فهم يثبتون ويتلقون قوى وفضائل وأعمالا سرية⁽⁹⁾ mystiques تشع خارجهم دون أن تتوقف عن وجودها حيث هم موجودون⁽¹⁰⁾».

(9) صفة «سرية mystique» تشير لدى ليفى-بروهل إلى «الإيمان بقوى وتأثيرات وبأعمال لا تسجلها الحواس وتبقى لذلك حقيقة؛ للرجع ذاته ص30.

(10) Ibid., 77.

ويؤكد ليفي-بروهل مضيفا بعد ذلك أن العقلية السابقة على المنطق،

«لا تجبر نفسها — مثلما يفعل فكرنا — على الابتعاد قبل كل شيء عن

التناقض؛ إنها تخضع أولا لقانون المشاركة⁽¹¹⁾»

وهكذا يشرح ليفي-بروهل المعتقدات السحرية التي يعتنقها « البدائيون » بعوامل نفسية ليست ذات طبيعة عاطفية — على خلاف المشاعر المعروفة للتراث الكلاسيكي — وأنها تتميز بكونها تستعصى على الملاحظة المباشرة، يجب استدلالها عن طريق المعتقدات المشاهدة؛ أما بالنسبة للمبررات التي يرجع إليها «البدائيون» معتقداتهم فإن ليفي-بروهل يعتبرها غير ذات تأثير سببي على هذه المعتقدات ويمكن للمراقب الذي يريد شرح معتقدات « البدائيين » بطريقة علمية وموضوعية، أن يتجاهلها بكل بساطة.

إن هذا النموذج الشارح للمعتقدات الذي يقدم لنا ليفي-بروهل مثالا حيا له يعتبر أيضا من الأمثلة الشائعة للغاية، كما يرجع إليه الإدراك السليم في أحيان كثيرة جدا؛ إذ عندما يبدو لنا معتقد ما غريبا ونشرحه مثلا بأن نفترض كون الذي يؤمن به «مختل» أو أنه «يصدق أي شيء» فإننا نرجع ذلك أيضا لأسباب نفسية غير مرئية ومع ذلك يبدو لنا واقعها مضمونا بالآثار التي من المفترض أن تنتج عنه؛ أما بالنسبة للمبررات التي يرجع إليها الفرد معتقده، فعادة ما نعتبرها — في حالة مثل هذه — أثارا أكثر من كونها أسبابا للمعتقد المذكور.

من ناحية الشكل يكون مثل هذا الـ «تحليل» ذا طبيعة مماثلة للتحليل الذي يقترحه ليفي-بروهل للمعتقدات السحرية، على الرغم من كون الثانية بطبيعة الحال أكثر تعقيدا من الأولى.

بسبب الشيوع الكبير لهذا النموذج الشارح سواء في التحليلات «العادية» أو التحليلات «العملية» للمعتقدات فإنه من السهل إعطاء أمثلة شارحة عديدة عنه.

(¹¹) Ibid., 31.

كثيرا ما يلجأ دوركايم إلى مثال من هذا النوع؛ هكذا وطبقا لما جاء في كتابه *الأشكال الأولية للحياة الدينية*⁽¹²⁾ فإن المعتقدات هي نوع من إسقاطات الاحترام التي عادة ما يوحى بها المجتمع لأفراده والتي لا يمكن لهؤلاء أن يتحالفوا منها؛ ومع ذلك ففي مواضع أخرى من المؤلف ذاته يفضل دوركايم مثالا من النموذج I (الشرح بالمبررات) مثال ذلك فإن تحليله للسحر يحاول أن يثبت به أن « البدائيين » يؤمنون بالسحر لأن لديهم أسبابا قوية للإيمان به.

إن استخدام دوركايم لمثال من النموذج I للحديث عن المعتقدات السحرية واستخدامه مثال من النموذج IIb لشرح المعتقدات الدينية بثير قضايا تفسيرية عديدة جدا لا يمكن أن أتأولها هنا.

وماركس يلجأ بالمثل — في أحيان كثيرة ولكن ليس دائما — إلى المثال IIb، كما هو الحال في الصفحات الكلاسيكية من كتاب *الإيديولوجية الألمانية* التي يقول فيها أن واقع الانتماء إلى طبقة اجتماعية معينة يفرض على الفرد الاجتماعي — دون أن يدري — الإيمان بمعتقدات جماعية لا يمكنه التوصل منها بنفس القدر الذي لا يمكن للإنسان الأسترالي الذي يذكره دوركايم من أن يتوصل من معتقداته النوعية.⁽¹³⁾

والتحليلات المقدمة من ماركس للمعتقدات الإيديولوجية، ومن دوركايم أو ليفي-بروهل للمعتقدات الدينية تتباين جدا بطبيعة الأمر في تفاصيلها ومضمونها، إلا أنها تتفق في نقطة مشتركة من الناحية الشكلية وهي أنها تجعل من المعتقدات أثرا للعوامل التي لا تقبل المشاهدة بشكل مباشر؛ إلا أن المراقب يستدل عليها من سلوكيات الفرد أو من أقواله؛ إن هذه العوامل اللاشعورية — التي تعمل دون علم صاحبها — هي التي ترجع إليها الأسباب الحقيقة للمعتقدات.

(12) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris PUF, 1979 (1912).

(13) R. Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, chapitre 2.

إذا أردنا أن نعمق أحوال الضمير هذه فمن المتصور أن باريتو وفرويد كانا سيمثلان حالة رابعة تذكر على أنها نموذج II_c ، فيختص النموذج II_a بأمثلة باسكال أو لاروشفوكو والنموذج II_b بليفى بروهل.

ونحن إذا أخذنا فى الاعتبار الجوانب الأكثر غرابة من أعمالهما فالواقع أن كليهما يستخدم نموذجا يشير إلى أن المعتقدات تنتج فى الأساس عن أسباب ذات جانب عاطفى ولكنها تستعصى على الملاحظة المباشرة؛ من زاوية هذه الجوانب فإن هذا المثال يقترب من النموذج II_a ؛ ومن زاوية الجانب الآخر فهو قريب من النموذج II_b ؛ إن «مشاعر» باريتو ليست قابلة لفهم الشخص ذاته أو للمراقب بأكثر من «الرغبات اللاشعورية» عند فرويد.

لكى نتفادى تعدد الفوارق فإننا سندمج هذا المثال فى النموذج II_b لأن الأمر الهام من وجهة نظر شرح المعتقدات هو أن تلك المعتقدات، سواء لدى ليفى-بروهل أو لدى باريتو، يتم تأويلها على أنها أثر لتبريرات، لا لأسباب تتوصل إليها المشاهدة.

كما يجب التأكيد من جديد على أن الباحثين المفضلين للشروح المندرجة تحت نموذج II_b (ماركس وباريتو .. الخ) مثلهم مثل الذين يفضلون المثال II_a (لاروشفوكو وباسكال .. الخ) عادة ما يقرون أن المبررات التى يرجع إليها الفرد صحة معتقداته تتسم بصفة مخادعة للغاية : فعلى الرغم من أن الفرد لديه مبررات ما، إلا أنه يتعين اعتبارها بغير تأثير حقيقى على معتقداته؛ وبذلك يصبح للحالة "عطيل" امتداد كبير، بما أن الشخص ذاته يصبح الأقل فهما للسبب الذى يجعله يعتقد فيما يعتقد.

تسمح هذه النمطية — نقولها فى عجلة — بالكشف عن نقاط التقاء قد تبدو مثيرة للدهشة .

فالأخلاقىون والفلاسفة الكلاسيكيون الذين يمثلهم باسكال على سبيل المثال، يرون أن لدى البشر ميلا لإخفاء الأسباب العاطفية التى تعود إليها معتقداتهم

متعللين بأمور يدعون أنها موضوعية وهي تخدمهم هم أنفسهم ؛ ومن جانبه فإن التراث الفرويدي يقول نفس الشيء عندما يشير علينا باعتبار المبررات التي يتعلل بها الفرد لمعتقداته بأنها عملية عقلنة ؛ كما أن فكرة الوعي الخاطئ في الفكر الماركسي تهدف إلى التعبير عن رأى قريب من ذلك ؛ كما أن باريتو يظن أن المعتقدات — فيما عدا تلك التي تفسر بمبررات موضوعية — تظل دائما أثرا من آثار المشاعر ؛ وهو يصف ببساطة ما يسميه التحولات بأنها «طلاء منطقي» ، وهي التبريرات «المنطقية الكاذبة» والتي نبرر بها معتقداتنا لأنفسنا ؛ في المضمون لا يوجد فرق كبير بين «الطلاء المنطقي» هذا و«العقلنة» الفرويدية ؛ أما الصورة التي تنقلها هذه الأفكار فهي منصوح عليها بوضوح في النص الذي نقلته عن باسكال في البداية.

تأثير المثال من النموذج II

ما أن تبدو إحدى المعتقدات غريبة أو شاذة أو فاقدة للمصداقية فإن التفسير الذي نميل تلقائيا إلى إرجاعه لواقع أن البعض يعتنقها هو أنها في أحيان كثيرة من النموذج II : إذ نبحث عن أسباب الاعتقاد بدلا من البحث عن المبررات التي أدت إليه، كما نميل إلى اعتبار المبررات التي يسوقها الفرد لنفسه أنها مجرد أوهام ليس لها تأثير حقيقي على معتقداته.

حتى نتفادى أى لبس فإنه من الضروري أن نوضح نقطة خاصة بالمفردات، فنسجل هنا أنه لما كانت المبررات التي يتعلل بها الفرد مع ذاته يمكن اعتبارها في بعض الحالات أسبابا لمعتقداته، فإنني عندما أقول أن النموذج II يفسر المعتقدات بواسطة الأسباب بدلا من المبررات، فإنني أعني ضمنا بطبيعة الحال أن الأسباب المذكورة ليست مبررات، على الرغم من أن «المبررات» هي من نوعية جنس «الأسباب» ؛ وفي قول آخر فإنه كلمة «سبب» : يمكن أن يكون لها معنيان حسبما نضمن أو لا نضمن داخل هذه النوعية صنف «المبررات» ؛ وعلى العموم ففي أغلب الأحيان لا يتسبب الغموض في إثارة أية مشاكل.

نشهد أمثلة عديدة على السهولة التي نلجأ بها - عندما نكون أمام معتقد غريب أو سلوك مثير للدهشة - إلى ذكر مثال التفسير من النموذج II؛ فإن رفض الفلاحون السويديون أحد الابتكارات الهندسية على الرغم من أنه يبدو مفيداً لهم، فسرعان ما نعيد سبب ذلك إلى تمسكهم الشديد والمتأصل بالتقاليد؟ وإذا ظلت نسبة المواليد عند الفلاحين الهنود مرتفعة مساهمة بذلك في زيادة الإملاق الجماعي، فإن ذلك يعود إلى خضوعهم الكامل لعادات موروثة منذ قرون عديدة؛ وإذا بدا أن عمال صناعة السيارات في أمريكا راضون عن أحوالهم على الرغم من الظروف المعيشية المفروضة عليهم ذات مستوى متدنٍ، فذلك يرجع إلى أنهم أبطنوا وقبلوا دون وعي منهم معياراً حياتياً - هو حتمية النجاح - فرض نفسه عليهم بنفس القوة التي فرض احترام المجتمع نفسه على بدائيي دوركايم الاستراليين.

إن أطيل الوقوف هنا لكي أثبت - كما حاولت أن أفعل في مكان آخر - أن هذه التفسيرات بواسطة أمثلة من النموذج II يمكن استبدالها لصالحنا في الحالات الثلاثة التي ذكرتها للتو بتفسيرات من النموذج I⁽¹⁴⁾؛ إن ما يدعى أنه «التمسك المتأصل بالتقاليد» لدى الفلاحين السويديين ليس التعبير - عن سلوك متحصر: لماذا أصدق بشكل فوري مصدراً للمعلومات - وهي الإدارة الحكومية في حالتنا هذه - عندما نحاول أن نقنع أن ما هو في صالحها هي، هو أيضاً في صالحنا أنا؛ كما أن استمرار ارتفاع نسبة المواليد في البلاد النامية يرجع بشكل كبير إلى ارتفاع نسبة وفيات الأطفال وأن التكاثر بين الأجيال يعتبر بعداً من أبعاد مؤسسة الأسرة وهي تعتبر أكثر جوهرية في المجتمعات التقليدية عنها في المجتمعات الحديثة؛ أما في حالة عمال صناعة السيارات فإن التفسير بالنموذج II الذي أتى به صاحب الدراسة التي رجعت إليها هنا يوضح ما يمكن أن نسميه أثراً إسقاطياً: ليس في مقدوري أن أضع نفسي مكان الشخص الذي يكتفى بالهالة العادية aurea mediocritas؛ وإنني إذ لم أتوصل إلى تصور مبرراته فإنني أبحث عن أسباب موقفه

(14) R. Boudon, *L'idéologie...*, op. cit., et «L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit?», *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988, 219-244.

هذا (15)؛ وبالمثل فلأنى لم أتوصل إلى تصور المبررات التى تجعل الشخص البدائى يعتقد أن الطقوس التى يقوم بها تتمتع بالقدرة على إنتاج المطر فإن ليفى-بروهل يتصور أنهم واقعون تحت تأثير استبعادى لمبادئ منطقية مختلفة عن مبادئنا.

يمكننا أن نورد العديد والعديد من الأمثلة من هذا النوع؛ ما أن تتعدى المسافة الاجتماعية التى تفصل بين المشاهد والمشاهد مسافة ما، فإن الأول يميل إلى أن يفسر المعتقدات الغريبة التى يؤمن بها الثانى بالأسباب بدلا عن المبررات، علما بأن تعميق البحث فى الحالات التى ذكرتها، كما فى حالات عديدة أخرى، يبين فى أحيان كثيرة أن الأسباب الحقيقية للمعتقدات هى فى واقع الأمر من المبررات؛ فالفلاح الهندى يشارك بالفعل - بإكثاره فى النسل - فى تأصل الفقر العام، غير أن هذا الأثر لا يمثل سوى كسرا ضئيلا للغاية من نسبة السلبية على مستوى كل وحدة عائلية ولا يصبح له معنى سوى على مستوى مجمل عدد السكان؛ الأهم هنا هو أن ما يخص الفلاح بشكل مباشر ليس الأثر الجماعى ولكن - وبكل تأكيد - هو أنه إذا التزم بنموذج الأسرة الصغيرة - سوف يعرض المحيطين به لمخاطر لا داعى لها وسوف يتسبب بكل تأكيد فى انخفاض مستوى معيشته ومستوى تأمين مستقبله.

نلاحظ على هذا النحو أنه من الممكن فى العديد من الحالات - أن نبدل عن حق تفسيراً تلقائياً متسرعا من النموذج II (الأسباب ≠ المبررات) بتفسير من النموذج I (الأسباب = المبررات) .

ومع ذلك فإن التفسيرات من النموذج II_a وعلى الأخص تلك التى من النموذج II_b (أو II_c) تبدو - بسهولة وبغرابة - أكثر عمقا وبإمكانها محاصرة الواقع المتشعب والمعقد بأفضل مما تفعل التفسيرات من النموذج I؛ الواقع هو أنها تبدو فى كثير من الأحيان - وليس دائما - سهلة وخاطئة فى آن واحد.

(15) R. Boudon, *La Logique du social*, Paris, Hachette, 1983 (1979), 252-255.

توجد أيضا بلا ريب حالات يتجه فيها - بشكل طبيعي - التفسير المتسرع للمعتقدات الغريبة شطر النموذج I بدلا من النموذج II؛ وفي هذا الصدد نقول : بما أننا لا يمكن أن نتعامل بسطحية ودون تعمق مع العلماء، حتى أولئك الذين ينتمون إلى الماضي البعيد، مثلما نتعامل مع الفلاحين من الهنود الحمر أو عمال جنرال موتورز أو مع « البدائيين »، فإن المعتقدات العلمية أيضا التي عفا عليها الزمن، بما فيها تلك التي تبدو لنا اليوم الأكثر غرابة بل شاذة، تفسر بشكل عادي بواسطة المبررات التي كانت لديهم للإيمان بها؛ فعل سبيل المثال نحن نتفق على أن علماء القرن الثامن عشر كان لديهم ما يتعللون به للإيمان بالنظرية التي أسقطت تماما اليوم المسماة نظرية اللاهوب (السائل الذي قدمه قدامى الكيميائيين لشرح عملية الاحتراق)، تماما كما كان الحال في بداية القرن العشرين عندما كان هناك ما يبرر التمسك بفرضية الأثير؛ لا أحد اليوم سيخطر له على بال أن يفسر التحمس الذي طال أمده بتلك النظريات بإرجاعه إلى المتطرفين من رجال العلم أو إلى خضوعهم لعقيدة بدائية ما.

غير أن هذه حالة تعتبر استثنائية؛ في الحالات العادية يتكون لدى المشاهد لمعتقدات تبدو شاذة أنها ميل قوى للجوء إلى تفسيرات من النموذج II.

لماذا ؟

بداية، بسبب التمرکز الاجتماعي حول ذاته : فعندما يبدو لنا معتقد ما غريبا - كما هو الحال بالنسبة للمعتقدات في السحر على سبيل المثال - فنحن نكاد لا نرى مبررات ذلك كمبدأ؛ وبالتالي فإننا نميل أن نجعل من ذلك نتيجة للأسباب لا للمبررات؛ وفوق ذلك كله فإنه من السهل دائما إيجاد تفسيرات شفوية محضه للمعتقدات الغريبة في إطار النموذج II؛ وتتراوح هذه التفسيرات من العمليات التصورية المستخدمة على نطاق واسع في علم الاجتماع أو في علم النفس العاديين (مثل ذلك أن الفرد X يؤمن بالحقيقة Y لأنه «غبي» أو «منحاز» .. الخ) إلى تلك المستخدمة في علم الاجتماع أو علم النفس «المهني» (مثل الفرد X يؤمن بـ Y لأنه «أبطن» في نفسه نظرة ما للعالم)؛ فمن طبيعة الأمور أن مثل هذه التفسيرات

يمكن أن تكون في محلها وصائبة؛ إلا إنها قد تكون أيضا جوفاء، بل قد تكون كاذبة، وسنلاحظ في هذا الصدد أن التفسير العلمى — على النقيض من رغبة جاستون باشلار — لا ينفصل عن الإدراك السليم بل كثيرا ما يتضح أنه فى تواصل مباشر معه.

عوامل أخرى أكثر دقة تساعد على تفسير هذا الانجذاب نحو المثال من النموذج II؛ يعود أحد هذه العوامل إلى النقل الذى أكتسبه تراث فلسفى قديم للغاية ألا وهو الذى يتصور المعرفة على أنها نوع من انعكاس للواقع داخل النفس؛ فما أن نأخذ هذه الصورة بشكل جدى فمن السهل أن نذهب إلى التفسير غير المتماتل لاعتناق فكرة سليمة ولاعتناق فكرة مشكوك فيها أو كاذبة؛ فى الحالة الثانية فإننا نلجأ بصورة طبيعية إلى فرض وجود عوامل نفسية لها القدرة على التأثير سلبا على تأمل المرء للواقع وهى تؤثر فيه دون أن يدرك ذلك؛ أما بالنسبة للحالة الأولى فإننا نفسر اعتناق الفكرة السليمة بالصلاحية الموضوعية لهذه الفكرة التى جرى تصورهما على أنها أعطت الشخص المبرر الكافى لاعتناقها.

وفلسفة المعرفة الكلاسيكية هذه يزداد تأثيرها ويتسع لأنها لا تقوم فقط على سلطان التراث الجليل بل لأنه لا يمكن التحقق من صحتها وبخذاقيرها كل يوم وفى ألف مناسبة؛ فأنا أعتقد أن شيئا ما موجود فوق منضدتى لأنى وضعته عليها لتوى ولأن فى استطاعتى أن ألاحظ دون أى صعوبة أنه بالفعل موجود فى ذلك المكان : فى حالة مثل هذه، فإن تصادف التقاء الواقع بالاعتقاد اعتبر هذا مبررا كاف للحالة الثانية؛ فى المقابل، إذا اعتقدت أن شيئا ما كنت قد وضعته للتوى فوق المنضدة مازال فوقها — فى حين أن الواقع هو أن هذا الشيء ليس موجودا فى مكانه وأن أحدا لم يدخل الغرفة، فسيحتتم تفسير هذا الوهم بواسطة بعض العوامل النفسية؛ وبالطبع سيعتمد التفسير إذن فى الحالة الأولى على مبررات وفى الأخرى على أسباب (ليست لها صفة المبرر).

هذا النوع من المواقف يعتبر عاديا جدا لدرجة أنه يعمل على فرض الرؤية الكلاسيكية على أنها نوع من البيانات وهى الرؤية التى تقول إن المعتقدات

الصحيحة هي أثر لمحااجة صحيحة، على حين أن المعتقدات الخاطئة عادة ما تأتي نتيجة لعوامل تتدخل لبلبلة محااجة الفرد عن غير وعى منه.

باختصار شديد فإن الأمثلة من النموذج II تعتبر مؤثرة لأنها تمثل نوعا من اللازمة لنظرية المعرفة الكلاسيكية وهي التي ستظل تتمتع دائما بتأثير ضخم وهي مؤثرة أيضا لأنها توضح بجلاء كامل خطواتنا الخاطئة كما توضح أيضا نجاحنا فيما أصطلح تسميته اليوم بالمعرفة العادية.

يجب أن نضيف إلى ما سبق أن نظرية المعرفة الكلاسيكية — أى نظرية يكون وديكارت وباسكال — ومعها أيضا البروز الواضح للمثل من النموذج II فى تفسير اعتناق الأفكار المشكوك فى صحتها — قد أحيها عدد من المؤلفين الجدد الذين ذكرتهم فيما سبق وما يجمع بينهم هو تأثيرهم الهائل، حتى أولئك الذين لا يعرفون ذلك، مثل فرويد وماركس ودوركايم وليفى-بروהל أو باريتو.

وهكذا فمن يكون إلى ماركس وفرويد وباريتو توجد نظرية غير تماثلية للمعرفة والخطأ (مركزها هو وفى جميع الأشكال المتغيرة التى جرى عرضها) عبرت سالمة الأزمان والقرون.

نموذج I / أم نموذج II ؟

مرة أخرى نعود فنقول إنه ليس من الصعب أن نتصور ألف مثل لمعتقدات يجرى تفسير بعضها بمثال من النموذج I والبعض الآخر بواسطة مثال من النموذج II_a أو II_b، وأنه من غير الممكن أن نطبع أحدهم بصفة أنه عادى.

ومع ذلك فليس من الأمور النادرة أن نرى أحد هذه النماذج أو آخر يدعى بحقه فى هذه الصفة الكلية وقد حاولت أن أوضح الأسباب التى تؤدى إلى كثرة استخدام الأمثلة من النموذج II بطريقة خاطئة ولن أعود إلى ذلك باستثناء تأكيدى على نقطة تكرر إحلال شرح من النموذج I محل تفسير من النموذج II يشير إحساسا صادقا بالتطور غير قابل النقض، لدرجة أن مفكرين كبارا — من فيبر إلى بوبر — قد شعروا أنه من المسوح به لهم أن يجدوا فى هذا الإحلال، المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية.

بماذا نفسر هذا الانحياز — المناهض للتراث العلمى ولمبادئ المعرفة العادية بل وبكل بساطة للأفكار المتوارثة — لصالح النموذج I ؟ سأعمل للإجابة على هذا السؤال على اللجوء إلى مثل كلاسيكى هو مثل تفسير المعتقدات فى السحر.

لقد ذكرت منذ لحظة التفسير المشهور من النموذج II الذى اقترحه ليفى-بروهل فى أوائل هذا القرن (العشرين) — للمعتقدات السحرية . ومهما كانت المؤشرات التى ذكرتها أنفا مختصرة، فهى تعتبر كافية للوصول إلى قلب النظرية؛ إن الرجل «البدائى» يؤمن بعلاقات سببية لا أساس لها من الصحة موضوعيا، لأنه مكبل تماما بقواعد منطقية تودى به إلى الخلط بين العلاقات السببية بين الأشياء وعلاقات التماثل بين الظواهر أو بين الكلمات التى تشير إليها، هذه المبادئ «الصوفية» تقوده بتعبير آخر إلى التسليم بأن A يمكنه التأثير فى B منذ اللحظة التى توجد فيها علاقة كلامية أو يكون فيها تشابه جسمى بين A و B .

على الرغم من العلم بأن دوركايم كان شغوفًا بالمثل من النموذج II فقد كان على العكس من ذلك يستخدم تفسيرا من النموذج I لتقديم السحر.

غير أن تفسير ليفى-بروهل يعتبر اليوم — وبإجماع الآراء — خاطئا تماما ونهائيا؛ وتفسير دوركايم صحيحا ومقبولا لدرجة أن أصحاب النظريات الخاصة بالسحر المعاصرين ينقلون مبادئها حرفيا ويكتفون ببلورة تفاصيلها.⁽¹⁶⁾

يرى دوركايم أنه يجب على أصحاب النظريات فى السحر أن يأخذوا فى الاعتبار نقطة أولى وهى أن الشخص البدائى الذى يؤمن بالسحر لا يستطيع بطبيعة الحال أن يعرف العديد من النظريات التى أمضت الحضارة الغربية فى تطويرها قرونا عديدة؛ كيف يكون الشخص «البدائى» على علم بقوانين تحول الطاقة أو بنظرية خطط التجربة ؟ ومن ناحية أخرى يتعين علينا أن نلاحظ أن أنشطة معقدة

(16) E.Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 (1910), pp.501 sq. R.Horton, «Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution», in R. Horton راجع — et R.Finnegan, *Modes of Thought*, Londres, Faber, 1973, et aussi C.Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1983, (1962).

مثل الصيد أو الزراعة تتضمن بالتأكيد التمكن من وصفات تقنية وأيضاً — فيما وراء هذه الوصفات — من استخدام نظريات أكثر شمولاً — على سبيل المثال — بإنبات ونمو النباتات، وعمليات التبادل بين الأرض والزرع أو بتأثير الإنسان على الإنتاج الزراعى؛ يميل الغربيون إلى استعارة هذه النظريات العامة — أو جزء منها على الأقل — إلى الكيان المعرفى الذى يمتلك فى رأيهم احتكار الصلاحية، ألا وهو: العلم؛ أما « البدائيون » فهم يستعبرونها من النظريات التى تعطىهم تفسيراً عاماً للعالم وهى لهذا السبب تمتلك الشرعية وهى النظريات الدينية المعمول بها فى مجتمعهم؛ يتعين إذن اعتبار المعتقدات القائمة على السحر، فى رأى دوركايم، نظريات «تطبيقية» استخلصتها المجتمعات التقليدية من المذاهب الدينية التى يقرون بصحتها، تماماً كما تستخرج الطرق التقنية التى يستخدمها مهندسونا من الكتب العلمية.

ويوجه دوركايم هنا إلى ذاته اعتراضاً واضحاً فى هذه النقطة، بمعنى أن الوسائل السحرية التى يلجأ إليها «البدائي» ليست على نفس مستوى الجدوى الذى تتسم به الوسائل التقنية المأخوذة من العلم، ولكن إثبات أن السحر غير مجد، يفترض فى رأيه أعمال مناهج التحليل السببى التى طورها العلم والتى لا يمكن الادعاء بأن الشخص «البدائي» على دراية بها؛ ومن جهة أخرى فإن أى شخص يمكنه أن يلاحظ أن ليس من الأمور السهلة دائماً أن تقيم قضية مثل « A هو سبب B »، لا فى الحياة اليومية ولا فى البحث العلمى؛ ولذلك فإنه يصعب فى كثير من الأحيان أن نجيب على سؤال : هل يمكن أن نحمل بطريقة مؤكدة سلوكاً ما مسئولية السبب فى مرض ما ؟

بل أكثر من ذلك، فإننا نلاحظ — والكلام لدوركايم — أن العلماء أنفسهم مازالوا يؤمنون، وأحياناً لسنوات طويلة، بنظريات كذبتها الحقائق؛ ولديهم فى كثير من الأحيان المبررات الفكرية التى تؤيد ذلك؛ من ذا الذى يمكنه أن يقول لنا مقدماً إن كان هذا الواقع أو ذاك الذى قدم على أنه متناقض مع نظرية ما، ليس حدثاً مضللاً للبحث، أى أنه وهم يرجع إلى منهج الملاحظة؟ من يمكنه أن يؤكد أن تعديلاً

صغيراً يدخل على النظرية لا يمكنه إنقاذها؟⁽¹⁷⁾ وباختصار — ولا يزال الكلام لدوركايم — فمن الممكن أيضاً بمبررات قوية الاستغناء عن (أو على العكس التمسك بـ) الإيمان بنظرية ما نقضتها الوقائع؛ وهكذا فإن الساحر الذي يلاحظ فشل وسائله والذي يحاول إنقاذها بأن يلجأ إلى فروض إضافية (الطقوس لم تؤدي كما يجب أو أن قوى معاكسة قد أثرت سلباً على العمل ... الخ) إنما يسلك بطريقة ليست مماثلة فقط لطريقة عمل العالم — وإنما هي بالتأكيد من نفس طبيعتها.⁽¹⁸⁾

ومن جهة أخرى فحتى لو أننا افترضنا — ولنا كل الحق في ذلك — أن الأشخاص البدائيين — بدلاً من تمكنهم من مناهج التحليل السببي — يمتلكون معارف غير متطورة وحدسية للإجراءات التي تسمح بقبول أو رفض علاقة سببية ما، فإن مثل هذه البصيرة لا تجدي نفعا في أحيان كثيرة؛ وليس من الصعب أن نلاحظ من جهة أخرى — أن المجتمعات «الحديثة» ذاتها — على مستوى الشارع أو العالم — تؤمن بأنواع كثيرة من العلاقات السببية التي لا تقوم على أسس تجريبية صلبة؛ ثم إننا — في أحيان كثيرة — نفترض علاقة من النموذج «A سبب لـ B» — لكي يمكن تجربتها — القيام بإجراءات معقدة، إلا أن وجود ظواهر متوطنة من ذات الخط يجعل تطبيقها صعباً للغاية في كثير من الأحيان؛ ويكتفى أن نذكر حالات المعتقدات الخاصة بنجوع علاج ما أو عادة ما في إطالة العمر أو على الصحة الجسدية أو على «التوازن» النفسي؛ ولا يوجد مجال للشك في أن المعتقدات السحرية — مثل الإيمان بعلاقات سببية مشكوك فيها — شائعة في مجالات مثل تلك نحن بصدددها؛ ومن الممكن تفسيرها بشكل عام بأن واقع الأمر

⁽¹⁷⁾ يميل هذا الفرض إلى الإيحاء بجاذبية قوية ويعمل على إطالة حياة نظرية قائمة بطريقة مؤثرة لدرجة أنه — (ويؤكد ذلك النظرية المسماة دوهم-كراين) عندما تبدو نظرية ما غير متوافقة مع أحد معطيات الملاحظة فلا يمكن تحديد ما الذي يجب تعديله في النظرية؛ ومحاولات التصحيح تؤدي إذن إلى سلسلة — قد تطول جداً — من التجارب البحتية والأخطاء.

⁽¹⁸⁾ لا يمكن أن نكتفى بمراجعة إجراءات الساحر بإجراءات العالم موحين بذلك أن الأول يلجأ لفروض إضافية تزوده بالمناعة وأن الثاني يلجأ لفروض إضافية يمكن تجربتها بطريقة مستقلة، من أجل تصحيح نظرية لا تتفق مع بعض الحقائق؛ وهكذا فليس هناك ما يتضمن أن فرضاً مثل: «الطقوس لم تؤدي مثلاً تفرضه القواعد الموروثة» ليس مقابلاً لاعتقاده لفرض يمكن تجربته بطريقة مستقلة.

هو أنه — بسبب الظواهر ذات الخط المشترك التي تخلط العلاقات بين هذه المتغيرات — من الصعب إثبات أو دحض العلاقات السببية المناسبة لها.

غير أن ذلك ينطبق أيضا على مجالات عديدة أخرى، ننظر على سبيل المثال إلى حالة المعتقدات السياسية؛ في أحيان كثيرة يستحيل بالقطع أن نحدد ما إذا كان في إمكان السياسة A أن تنتج عنها أو لا النتيجة B ؛ ويرجع ذلك بكل بساطة إلى أننا ننتهج السياسة A فإننا ننتج في ذات الوقت A' و A'' .. الخ؛ هذا التزاوج الخطي الموضوعي يفسر لنا لماذا يبدو العلماء — الأكثر تمسكا بالأخلاق العلمية، وحتى العلميين أيضا — في العديد من المواقف — أنهم غير معصومين من الإيمان بمعتقدات سحرية عندما يتعلق الأمر بالبت في الأمور السياسية.

يوضح دوركايم — عند تصحيحه رؤية ليفي-بروהל التطورية المترتبة — أن المعتقدات السحرية مازالت سائدة وتتوسع في المجتمعات الحديثة، ويخلص إلى أن الساحر لا يبتعد كثيرا عن العالم، كما نتصور في كثير من الأحيان، كما أن العالم من ناحيته قد يتماشى بسهولة ويسر مع الساحر.

وتوج دوركايم برهانه بحجة هي قمة في البراعة؛ شارحا ذلك بقوله إن المعتقدات السحرية — مهما كانت كاذبة — يمكنها بواسطة حيلة من حيل الطبيعة، أن تدعم بدلا من أن ينقضها الواقع؛ مثال ذلك : بما أن الطقوس التي تستهدف تشجيع سقوط المطر تتم في الفترات المفيدة للمحاصيل وهي الفترات التي تسقط فيها عادة؛ فالنتيجة أن المطر يسقط أكثر في الفترات التي تجري فيها هذه الطقوس عن تلك التي لا تجري فيها؛ وهكذا يتدعم المعتقد السببي بالعلاقة الإحصائية المتبادلة بين المتغيرين المعنيين.

هنا يوضح دوركايم أن المعتقدات السحرية ليس فيها ما يدهش؛ فالبدائيون هم أبعد من أن يستجيبوا لمنطق خاص، بل أنهم على العكس يستجيبون لنفس المبادئ التي نستجيب نحن لها؛ أنهم يؤيدون جميع أنواع القضايا الهشة والخاطئة من نوعية « A هو سبب لـ B » بمبررات متناظرة بشدة مع تلك التي تجعلنا نؤمن بقضايا لها نفس الشكل وهي كاذبة أيضا وبنفس المقدار؛ فحوى هذه القضايا تتغير بلا

ريب مع تغير حالة العلم والمجتمع؛ إلا أن العالم الذى يظل يؤمن بنظرية اللاهوب والساحر الذى يعتقد فى كفاءة الطقوس التى تساعد على الإخصاب، والإنسان الحديث الذى يؤمن بفعالية مثل تلك الأعمال على الصحة أو السعادة الفردية أو بمثل هذه السياسة أو تلك على السعادة الجماعية، إنما هم ليسوا بعيدين فى أغلب الأحيان عن انتهاج نفس الطرق.

لماذا تعتبر نظرية السحر كما يعرضها دوركايم – والتي تلتقى بها فى صورة مضغوطة جدا عند فيبر⁽¹⁹⁾ دون أن يكون فى الإمكان تحديد تأثير أحدهما على الآخر بسهولة – مقبولة بهذا الشكل الواسع بمقدار ما فقدت نظرية ليفى-بروهل مصداقيتها.⁽²⁰⁾

يرجع ذلك فى اعتقادى إلى ثلاثة أسباب :

تتكون نظرية دوركايم – أولا – من مجموعة من القضايا السيكلوجية⁽²¹⁾ – ولنكون أكثر دقة نقول – مجموعة من النصوص عن الحالات التراثية للساحر وجمهوره – وهى مقبولة تماما وبسهولة ومثال ذلك:

- « يتطلب نشاط كالزراعة أن يكون لدى الفرد نظرية عن التكوين وعن نمو النبات »؛
- « نظرية تناقضها التجربة يمكن إنقاذها بواسطة فروض إضافية »؛
- « من الممكن أن يكون لدينا مبررات قوية لعدم رفض نظرية ناقضتها التجربة »؛
- « يميل الفرد الاجتماعى إلى أن يستخرج تفسيراته للعالم من مجموع المعارف المعترف بصلاحياتها »؛

(19) M.Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, 227-228, trad. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

(20) يتفق دوركايم هنا بدرجة ما مع تايلور، وإن كان يتقده فى مجال آخر؛ راجع فى هذا الصدد:

«The rationality of science vs. the rationality of magic», *Philosophy of the Social Sciences*, Vol.I, 1971, 173-194.

(21) هذه «السيكلوجية» هى بطبيعة الحال من النوع للثال-المنطى أكثر من كونها وصفية.

- « المعرفة 'التطبيقية' تتم صياغتها بناءا على المعرفة الأساسية»؛
- « الفرد الذى لا علم له بالقوانين الخاصة بتحويلات الطاقة سيكون تمييزه بين حالتى صانع النار وصانع المطر أقل وضوحا من ذلك الذى على علم بها »؛
- « الفرد غير المتمكن من الوسائل الإحصائية الكاملة التى تسمح بالتصديق على استبدال سببى، يكون أضعف تسليما للحكم على معرفة ما إذا كانت مجموعة من الملاحظات يمكنها إقرار أن A هو سبب B .

وهذه القائمة ليست كاملة بطبيعة الحال.

ومن جهة أخرى فإن نظرية دوركايم تسمح — من وجهة النظر السيكولوجية — بشرح تغيرات ظاهرة السحر فى المكان وفى الزمان؛ وإذا واصلنا السير على الدروب التى شقها دوركايم يمكن أن نقول إن النظريات الدينية السائدة فى مجتمع ما يجب عليها — لكى يظهر فيها السحر — أن تتطور لديها رؤيا للعالم تبدو الطبيعة بداخلها محكومة بواسطة أرواح متقلبة المزاج⁽²²⁾؟ وعلى الجانب المقابل فإذا كان السحر متصور على أنه يخضع لقواعد ثابتة طبقا لدستور متماسك ومتناسم، فلن يتمكن السحر فى هذه الحالة من أن يتطور؛ ولهذا السبب لم يكن لهذه الظاهرة سوى أهمية هامشية فى بعض المجتمعات التقليدية مثل بلاد الإغريق والصين القدماء، على حين يعتنقها الكثير غيرهم.

يجب — من جهة أخرى — كما لاحظ ماوس Mauss — أن تكون الأنشطة المهيمنة داخل مجتمع ما على درجة من التعقيد وفى نفس الوقت متذبذبة بما يكفى، لكى تتطور فيها الوسائل السحرية وتقيم فيها وتتأسس⁽²³⁾.

بنفس الطريقة، قد أمكن القول بطريقة مقنعة أن الانتشار القوي للسحر والشعوذة فى القرن السادس عشر واختفائه بصورة شبه مفاجئة فى القرن الثامن عشر، يجب إيعازه — ضمن عوامل أخرى — إلى العلاقة التى تربط ذلك

⁽²²⁾ T. Settle, *op. cit.*

⁽²³⁾ M. Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983 (1902), 1-141.

بالتغيرات التي طرأت على الـ *Weltanschauungen* السائدة؛ فطالما سادت رؤية مستوحاة من الفلسفة الأرسطالية على الغرب المسيحي، يظل السحر والشعوذة نسيبا هامشين؛ على حين أن ولع عصر النهضة بالأفلاطونية الحديثة — وهي التي أدخلت علاقات التماثل بين الظواهر الطبيعية والظواهر فوق الطبيعية والظواهر النفسية — ساعد على انتعاشه⁽²⁴⁾؛ ثم حدث في نهاية القرن السابع عشر أن هيمنت الديكارتية على الصقوة، فارضة فكرة لا شخصية الطبيعة، بمعنى : أن الله خلق عالما منظما ولكنه لا يتدخل في طريقة عمل هذا العالم، وتواكب انتشار هذه الرؤية الجديدة للعالم مع اندحار السحر والشعوذة.⁽²⁵⁾

إن جميع هذه المتغيرات تجد لها شرحا وبسهولة في إطار النظرية الدوركايمية، وهي غير قابلة للفهم فهما دقيقا إذا وضعناها في إطار نظرية ليفي-بروهل؛ وهكذا فإذا أردنا الحديث عن دورات السحر والشعوذة في الغرب المسيحي فمن المفترض أن يكون هناك حركات ذهاب وعودة غير محتمل حدوثها بتاتا للعقلية البدائية.

أخيرا ومن وجهة نظر إبستمولوجية فإن نظرية دوركايم ليست هي لموقف خاص *ad hoc* به ولا هي تحصيل حاصل؛ فهي ليست لموقف خاص لأن مجمل القضايا التي تسمح بتحليل اعتناق أحد أفراد المجتمعات التقليدية للمعتقدات السحرية تتمتع بصلاحيّة مستقلة عن النتائج المترتبة على هذا الاعتناق؛ وهي ليست من قبيل تحصيل الحاصل لأن القضايا التفسيرية التي تثيرها ليست بأى حال من الأحوال ترجمة بسيطة في لغة أخرى للظاهرة المطلوب شرحها.

(24) A. Oberschall, «Cultural change and social movements», communication au congrès de l'Association américaine de sociologie, 1989. راجع أيضا K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

(25) يجب أن نأخذ في الاعتبار عوامل أخرى لتقديم التغيرات التي طرأت على هذه الظاهرة؛ فالسحر يتطور على وجه الخصوص داخل المجتمعات الأكثر «حديثا» في أوروبا في القرن السادس عشر؛ ويجب وضع هذا المتغير في علاقته مع اختراق الإيديولوجيات الحديثة (الأفلاطونية الحديثة) بشكل أقوى في جنوب ألمانيا أو في شمال إيطاليا عنه في أسبانيا أو جنوب إيطاليا؛ إلا أن أوبرشول يلاحظ أيضا أن القضايا الخاصة بالسحر كانت مكلفة وأن المجتمعات الثرية وحدها — وهي التي تتمتع على العموم بغناض كاف — هي التي أقامت لهذه القضايا أجهزة المؤسسات؛ من هنا تأتي العلاقة الغريبة المترابطة بين تطور «الحداثة» والشعوذة في أوروبا في القرن السادس عشر.

نظرية ليفي-بروهل لها عيوب هي على النقيض من محاسن نظرية دوركايم.

إنها تتضمن فروضا سيكولوجية ثقيلة للغاية؛ فالواقع أنه ليس من الفروض البسيطة أن نفترض أن الفرد يستجيب لقواعد منطقية متغيرة حسب المجتمعات وأن هذه القواعد تفرض نفسها عليه دون أن يكون في مقدوره أن يعبر إزاءها عن أى تباعد ناقد لها؛ إن «بدائي» ليفي-بروهل يضيف على توارده أفكاره تفسيراً سببياً دون أن يتدخل فى هذه العملية — بأى شكل من أشكال — بالتحكم فيها بأكثر مما يمكنه عمل ذلك فى العمليات الكيميائية التى تتم داخل جسده؛ ولذلك فإن هذه الفروض السيكولوجية المربكة ومعها فكرة العقلية البدائية ذاتها تدعو الفكر الناقد إلى أن يمسك بنصل أوكام.

من وجهة نظر علم الاجتماع لا تسمح نظرية ليفي-بروهل بفهم خريطة توزيع السحر فى الزمان والمكان؛ فمذ اللحظة التى نعتبر فيها المعتقدات السحرية نتيجة للتنظيم المعرفى المميز للإنسان فى المجتمعات التقليدية، فإننا لا نرى سبباً لعدم وجود الممارسات السحرية أيضاً فى جميع هذه المجتمعات؛ ونحن نعلم كما هو معروف أن وجودهم أو عدمه يتعلق بنوعيات الأنشطة السائدة فيها وكذلك بنوعيات رؤى العالم التى تناقلتها النظم الدينية.

ونظرية ليفي-بروهل لا يمكنها على الإطلاق أن توضح العلاقة بين تطور السحر وهذه المتغيرات المورفولوجية والأيدولوجية؛ وهى أيضاً وبكل تأكيد — وذلك على النقيض من نظرية دوركايم — غير قادرة على توضيح نشوء وانتشار المعتقدات السحرية فى المجتمعات الحديثة.

وأخيراً، فإن هذه النظرية تعتبر — من وجهة النظر الإستمولوجية — محددة لموقف خاص وتعتبر تحصيل حاصل فى آن واحد؛ إنها لموقف خلص، لأن الأفكار الرئيسية التى هى فى موقع القلب منها — أى تصور العقلية البدائية وشرح الجانب التصوفى فيها — اختلفت فقط فى الحديث عن الظواهر التى كان يعمل ليفي-بروهل على شرحها، وهى الظواهر السحرية؛ وهى من قبيل تحصيل الحاصل لأن هذه الأفكار لا تفعل سوى التعبير عن المعتقدات السحرية بجمل مختلفة؛ فهى

تشرح خلط البدائيين بين التداعيات الكلامية والعلاقات السببية بما قد يكون ميلا لديهم بالقيام بهذا الخلط، وهو الميل الذى يضمن حقيقة أنهم ينزعون إليه بالفعل.

فليس من الصعب إذن أن نفهم لماذا تتجه نظرية دوركايم نحو الحصول على القبول بها، فى حين أن نظرية ليفى-بروهل — وعلى الرغم من نجاحها الأولى — لم تدم طويلا؛ إن الأولى تفسر ظاهرة السحر بواسطة باقة من القضايا الأساسية، يمكن قبول أى منها بكل سهولة وهى فى نفس الوقت مستقلة تماما عن الظاهرة التى تقوم على شرحها؛ والنوعية المنطقية التى تتسم بها هذه النظرية تدر أيضا ربحية اجتماعية، بما تسمح به من توضيح توزيع السحر فى الزمان والمكان.

لكل ذلك تبدو لنا نظرية دوركايم — موضوعيا — مفضلة عن نظرية ليفى-بروهل كما وأننا نشعر بإحساس أكيد بالتقدم إذا ما عبرنا من الثانية نحو الأولى.

إلا أن أهم ما يجب ملاحظته من وجهة نظر مجادلتى فى هذا الباب من الكتاب هو أن جميع هذه الاختلافات تتبع من الاختلاف الرئيسى بين النظريتين : إن نظرية دوركايم هى من نموذج I ونظرية ليفى-بروهل⁽²⁶⁾ من النموذج II؛ تشرح الأولى المعتقدات السحرية بالمبررات التى دعت السحرة وجمهورهم للإيمان بها؛ على حين يحاول ليفى-بروهل على النقيض من ذلك، تقديمها بالحديث عن قوى أو عن أسباب نفسية قد يكون المرء واقعا تحت تأثيرها التحكمى؛ فبقدر ما تعتبر مبررات دوركايم مقنعة فإن أسباب ليفى-بروهل ليست كذلك على الإطلاق.

يمكن التثبت بسهولة من هذا الفرق فى النماذج بواسطة تجربة لغوية مؤثرة؛ إذ يمكن بالطبع التقديم لنظرية دوركايم على هذا النحو : «إن لدى الساحر مبررات قوية للاعتقاد بأن الشعائر التى يقوم بها لها فعالية لأن»؛ وعلى العكس من ذلك فإنه من المستحيل أن نقدم نظرية ليفى-بروهل بجملة من هذا النوع، بل يجب

(26) قام ليفى-بروهل فى مذكراته *Carnets...* — الكتاب الذى سبق الرجوع إليه — بالتوصل شبة الكامل من نظريته عن «العقلية البدائية»؛ النص الذى يشهد بطريقة أكثر دقة على تراجع ليفى-بروهل هو — دون شك — رسالته إلى إيفانز-بريتشارد بعدما نشر هذا الأخير مقالا عن نظرية العقلية البدائية فى المجلة الفلسفية *Revue Philosophique* العدد 4، 1957 الصفحات من 407-413.

القول : «إن الساحر ليس لديه ما يبرر به الاعتقاد بأن شعائره لها فعالية، ولكنه يقع أسيرا لمنطق يجعله يخلط بين الجناس والشبه..». »

أطلت الوقوف عند هذا المثل لأنى مؤمن بأنه يتمتع بشئ من العمومية، كما أنه يسمح بفهم النصيحة التي قد تبدو مثيرة للدهشة الذى يرددها كل من فيبر وبوبر فى صور مختلفة وهما على العموم يطبقانها باستمرار : لدى تحليل معتقد ما — أو عمل ما — يجب دائما محاولة معرفة المبررات التى كانت ورائها.

تقوم هذه التوصية على واقع بسيط هو الآتى : بما أن علم الاجتماع التلقائى ينزع بطريقة ما إلى الإفراط فى الشروح « اللاعقلانية » للسلوكيات والمعتقدات، فإن علم الاجتماع العلمى يعمل كثيرا على مجابهة التفسيرات القوية بواسطة المبررات بتفسيرات هشة بواسطة ما يدعى أنها/سباب والتى يفرزها الإدراك العلم بغزارة كبيرة.

من الممكن أن نورد بسهولة عددا كبيرا من الحالات يكون فيها العبور من نظرية من النموذج II إلى أخرى من النموذج I (مثلا هو الحال بالنسبة لتفسير السحر) مصاحبا لشعور بالتقدم.

كثيرا ما يستخدم دوركايم هذه المنهجية بطريقة ضمنية، مثلما هو الحال بالنسبة للمثل الذى ناقشته للتو عن نظريته فى السحر، كما فعل ذلك أيضا فى العديد من تحليلاته الواردة فى كتابيه الرئيسيين : الانتحار و الأشكال البدائية للحياة الدينية⁽²⁷⁾.

نجد هذه المنهجية بطريقة أكثر تواسلا وأكثر توضيحا عند ماكس فيبر؛ فهو يعتبر أن تفسير المعتقدات الدينية لدى مجموعة ما من البشر، هو تحليل ما يبرر إيمان هذه المجموعة بهذه المعتقدات؛ ولذلك تعتبر معظم تحليلاته فى علم الاجتماع

(27) انظر الفصل 9 عن مثل مأخوذ من كتاب الانتحار وراجع كذلك ر. بودون النطق الذى سبق ذكره وأخيرا «منطق الإحباط النفسى» فى كتاب Effets pervers et ordre social, Paris, PUF, Quadrige, 1989. 156-131, (1977).

الدياناتى قابلة لأن يقدم لها بتعبير من النموذج القائل: «كان لأعضاء المجموعة أو المجتمع أو الطبقة X مبررات قوية تجعلهم يعتقدون فى Y، لأن ... الخ»؛ ويكفى لإدراك ذلك أن نشير إلى بعض الأمثلة التى صارت مشهورة جدا: «كان لدى الموظفين الرومان من المبررات القوية ما يدفعهم إلى الإيمان بعبادة الإله ميثرا، لأن....»، «كان لدى الموظفين البروسيين مبررات قوية تجعلهم ينجذبون نحو الماسونية، لأن ...»، «كان لدى فلاحى روما مبررات قوية لكى يؤمنوا بتعدد الآلهة، لأن.....» (28).

تسمح مناقشتى لنظرية السحر أيضا بأن أشير عابرا - إذ سيتاح لى الحديث عنها تفصيلا فيما بعد - إلى قضية هامة ومعقدة وهى: «أن المبررات التى يبرر بها سحرة دوركايم للإيمان بفعالية شعائهم، أو تلك التى يبرر بها موظفو فيبر صحة العقيدة الماسونية، ليست بطبيعة الحال مبررات موضوعية؛ فهى ليست مبررات من ذلك المثال الذى يجعلنى أؤمن بصحة قضية « $4=2+2$ »؛ ومع ذلك فهى مبررات قوية، ولذلك يمكن تفسيرها بأنها أسباب المعتقدات المذكورة.

إذا نحن سلمنا بحصافة ودقه تحليل مثل تحليل دوركايم فيتعين علينا إذن الإقرار بوجود فئة من المبررات يمكن اعتبارها غريبة، بما أنها - وعلى الرغم من كونها صالحة بما يكفى لأن يكون لها تأثير على المعتقدات - موضوعيا من غير أساس؛ وتعتبر حالة السحر نموذجية فى هذا الصدد، بما أن المعتقدات السحرية بتعريفها ذاته معتقدات خاطئة: فعلى الرغم من كون هذه المعتقدات مجردة من أى أساس موضوعى، فإن لدى الساحر مبررات قوية للإيمان بما يؤمن به.

لكى نحدد أفكارنا فلنسمى هذا النموذج من المبررات مبررات «ذاتية»؛ والأقواس الصغيرة التى تحيط بالكلمة هدفها التذكير بأنه - وإن كانت ذاتية - فهى ليست اعتباطية تحكمية، ولا هى مرتبطة بالوضع الاستثنائى للموضوع.

(28) R. Boudon, *L'Idéologie...*, op. cit., 98.

بطبيعة الحال فإن المسألة هي أن نعرف كيف يمكن لمبررات ما أن تكون في
أن واحد قوية وغير مؤسسة موضوعيا.

سأعود للحديث عن هذه النقطة الصعبة مرات عديدة؛ غير إنني أود أن أشير
منذ الآن إلى أن كل عبقرية عالم مثل ماكس فيبر وكذلك باريتو⁽²⁹⁾ أو دوركايم بل
وأیضا مثل ماركس⁽³⁰⁾، في أفضل ما قاموا به من أبحاث وتحليلات تكمن في أنهم
رأوا بوضوح أنه لاغنى — لتفسير جميع أصناف المعتقدات — عن إنشاء فئة
وسطية تهدف إلى احتلال المنطقة العازلة التي تفصل الحالة التي تكون المعتقدات
فيها قابلة للتفسير بواسطة مبررات قائمة على أسس موضوعية، عن الحالة التي
تفسر فيها بأسباب ليست مبررات.⁽³¹⁾

لكي أتفادى الوقوع في أي لبس أود أن أقول — وبكل إصرار ممكن — أن
الفكرة التي تقول أن إحلال نظرية من النموذج I (« X لديه من المبررات ما
يجعله يؤمن بـ Y لأن... ») مكان نظرية من النموذج II (« ليس لدى X مبررات
للاعتقاد Y ، ولكن ... ») ترتبط كثيرا بشعور بالتقدم؛ فأنا لا أخلص بأي شكل من
الأشكال من ذلك بأن جميع المعتقدات يجب أن تفسر بواسطة المبررات؛ إن نماذج
باسكال-لاروشفوكو أو فرويد-باريتو هي أيضا حصيفة ودقيقة في كثير من
الأحيان، كما أنه صحيح أن العديد من المعتقدات لها أسباب عاطفية سواء كانت
قابلة للملاحظة أم لا.

بشكل عام فإن الأمثلة الأساسية الثلاثة التي أشرت إليها في البداية والتي أدى
التمييز الدقيق بينها (فيما بين مبررات موضوعية وأخرى ذاتية من جهة، وفيما

(29) يترك باريتو في أحيان كثيرة في تحليلاته الخاصة بالمثال IIc ويذهب إلى المثال Ib، (راجع ر. سودون الظاهرة
لأيديولوجية : على هامش قراءة لباريتو، Lettura Fulvio guerrini السنة السوسولوجية 34، 1986 ص
126-87.

(30) J.Elster, Karl Marx, une interprétation analytique, Paris, PUF, 1989. راجع (30)

(31) التعبير الذي ينقل كثيرا عن ماكس فيبر :

deutend verstehen («Soziologie ist eine Wissenschaft welche soziales Handeln deutend
verstehen will und damit in ihrem Ablauf auch Ursachen erklären will»... «Handeln ist
mit subjektivem Sinn verbunden»)

إما أن يكون مجردا من المعنى، إما أنه يعني أن : إيجاد نظرية يمكن أن تقدم بتعبير من النموذج « X كان لديه
مبررات قوية لأن يعمل أو أن يعتقد في Y ، لأن ... »

يبين أسباب عاطفية قابلة للملاحظة وأخرى غير قابلة لذلك من جهة أخرى) إلى أن يصل عددها إلى خمسة – لها جميعا ولكل منها مجالها الدقيق.⁽³²⁾

صالحة موضوعيا (Ia)] أسباب = مبررات
صالحة «ذاتيا» (Ib)	
أسباب عاطفية قابلة للمشاهدة (IIa)] أسباب ≠ مبررات
أسباب غير عاطفية غير قابلة للمشاهدة (IIb)	
أسباب عاطفية غير قابلة للمشاهدة (IIc)	

إنى لا أقل إذن بأى طريقة كانت – إذا أردنا استخدام مثل هذه التعبيرات – من الأسباب غير العقلانية للمعتقدات؛ فكل ما أريد قوله هو أن الشعور بالتقدم الذى كثيرا ما يحدث عندما يكون فى استطاعتنا إحلال نظرية من النموذج II محل نظرية من النموذج I هو المقابل لإساءة الاستخدام الذى يحدث للأمثلة من النموذج II، سواء فى المعرفة العادية أو فى العلوم الإنسانية، وعلى وجه الخصوص تحت تأثير التقاليد الفكرية التى ذكرتها من قبل.

تجدد النظريات من النموذج I

قد يكون بسبب الإحساس المنتشر بأن النظريات من النموذج I كثيرا ما تميل إلى أن تكون أكثر إثارة للرضا عن النظريات من النموذج II، أننا نرى اليوم فى مجمل العلوم الإنسانية، تعدد ظهور نظريات من هذا النوع – بل فى إمكاننا أن ندعى أن العلوم الاجتماعية تعطى اليوم الانطباع بأنها تأخذ لأول مرة بحق وبجدية بتوصية ماكس فيبر – وكارل بوبر أيضا (الذى لا يتعدى ما يفعله فى هذه النقطة سوى النقل عن فيبر) وهى: افتراض أن أى معتقد وأى سلوك هو موحى به من مبررات ولا تسقط هذا الفرض إلا إذا اقتنعت بأنه لا يمكنك سوى فعل ذلك.

⁽³²⁾ الكشف الكامل يجب أن يتضمن كذلك تصنيفا هو IIId تنطبق على «أسباب (ليست لها صفة مبررات) غير عاطفية وقابلة للملاحظة»؛ الملوسة الناتجة عن تعاطى مواد كيميائية تدرج تحت هذا البند على سبيل المثال.

بل إنى أذهب إلى أبعد من ذلك : إن العلوم الإنسانية المعاصرة تعتمد — ليس بصفة دائمة، ولكن فى كثير من الأحيان — ليس فقط على هذه التوصية وتسير عليها ولكنها تثبت كل الفوائد التى يمكن أن تجنيها من ورائها؛ إن الحالات التى توحى فيها بأن لديها بحق شيئا جديدا تضيفه لمعارفنا عن العالم هى فى أحيان كثيرة تلك التى تبتعد فيها عن تكرار المعرفة العادية فى صيغ كلامية مختلفة وتبدو فيها أنها قادرة على تفسير الظواهر التى يميل الإدراك العام إلى شرحها بنظرية من النموذج II، بنظرية من النموذج I.

بلا محاولة منى لوضع قائمة لا تكتمل أبدا، أود التأكيد — فى كلمات مختصرة — أن العلوم الاجتماعية المعاصرة قد كونت — وبطريقة مستقلة (فى أحيان كثيرة) كنزا متراكما من الأفكار : فقد قام الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعرفى وعلماء النفس المعرفى وعلماء الاقتصاد، بإعمال التفكير فى نظرية العقلانية، وحصدوا أمثلة من النموذج I تسمح بتفسير المعتقدات فى الأفكار الخاطئة والمشكوك فيها والهشة أو حتى تلك التى لا تعتبر موضوعيا قائمة على أسس سليمة .

نقول باختصار أننا نستخلص دون عناء من داخل مختلف العلوم الاجتماعية، مجموعة كبيرة من الأعمال التى قطعت صلتها بالتراث الذى تركه الأخلاقيون والفلاسفة الجدد وكذلك قطاع كبير من العلوم الإنسانية الكلاسيكية، تلك التى تصر على أن المعتقدات غير المؤسسة بطريقة موضوعية لا يمكن تفسيرها بواسطة المبررات التى يبرر بها الفرد لنفسه قبولها.

/ — من جهة الفلسفة

النظريات من النموذج I يتم تطويرها على يد أصحاب نظرية الحاجة على وجه الخصوص؛ ويتحتم علينا فى هذا الصدد أن نذكر من جديد رائدين — مهما كانا متباينين — قام كلاهما بعملية تجديد متعمقة ليس فقط لنظرية الحاجة ولكن أيضا لنظرية الإقناع والاتصال والتأثير التواصلى وأعنى هنا تولمان وبيريلمان.⁽³³⁾

(33) S. Toulmin , *The Uses of Argument*, New York/Londres, Cambridge U. Press, 1958 et C.Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958.

الفرض الأساسى الذى يقيم عليه هذان المفكران أعمالهما هو أن كافة العمليات المحاجية تمتلك مقدرة أصيلة على الإقناع، على الرغم من ابتعادها فى أشكالها عن العمليات المقتنة التى يعترف بها علم المنطق؛ وليس من قبيل الصدفة أن يقترح بيريلمان على «البلاغة الحديثة» أن تعلن أنها وبكل إصرار مناهضة للباريتية؛ فبالنسبة لباريتو (كما هو الحال بالنسبة لباسكال) الحجج التى يمكن القبول بها فى نقاش علمى هى وحدها القادرة على الإقناع؛ أما الحجج الأخرى، تلك التى تتماشى مثلا مع معتقدات السحرة، فيجب تحليلها — حسبما يقول باريتو — على أنها حجج للتغطية ليس لها أى تأثير سببى على المعتقدات.

الحدس المحورى عند تولمان، كما هو عند بيريلمان، يتعارض بشكل أصيل مع هذا الرأى الذى يضعه الثانى تحت راية باريتو وذلك على الأرجح بسبب أن عالم الاجتماع الإيطالى هو — من بين المفكرين الجدد — أكثر من استوحى لنفسه منها بشكل مباشر وهو أيضا الذى يعبر عنها بطريقة هى الأكثر تبسيطا للأمور.

يقوم هذا الحدس على ملحوظة بسيطة كان أرسطو قد طورها تطورا جيدا : وهى وجود أنواع عدة من المواضيع لا يمكن — بسبب طبيعتها ذاتها — أن تعالج بالأسلوب البرهانى؛ ولذا يتحتم الاقتراب منها بواسطة طرق محاجية، وإن كانت غير قادرة على تقديم البراهين، فهى ليست مع ذلك مجردة من قوة الإقناع؛ إن هذه الحجج تولد مبررات قد تكون غير مؤسسة بطريقة موضوعية ولكن لها تأثير سببى حقيقى على معتقدات المتكلم أو على الجمهور المستمع له؛ ويقترح بيريلمان إدراج هذه الأساليب المحاجية تحت بند البلاغة؛ إلا أنه يؤكد بطبيعة الحال على أنه يجب أخذ هذه الكلمة بالمعنى الأرسطى لا بالمفهوم الحديث والسطحى الذى أعطاه لها الأباء اليسوعيون.⁽³⁴⁾

يمكن — بالمناسبة — أن نلاحظ أن هذا المعنى الحديث للكلمة الذى يقلل من قدر البلاغة يجعل منها قائمة للأساليب التجميلية للفصاحة قد فرض نفسه فى فترة انتصر فيها الفكر، الذى أحسن باسكال التعبير عنه فى النصوص الذى سبق لى

(34) C. Perelman, *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977.

الإشارة إليها والتي تعتبر أن العقل والعواطف — «الفهم» و «الإرادة» — هما القوى التي تحملنا على الموافقة؛ إن هذه المصادفة تعتبر ذات معنى، لأن المثال الكلاسيكي لا يقبل أبداً أن يكون للمبررات غير البرهانية إمكانية التأثير الحقيقي على الإقناع.

إذا كانت طريقيهما تباعد بينهما، فإن نقطة انطلاق تولمان هي نفس النقطة التي ينطلق منها بيرلمان؛ ويبدو لي أن تولمان قد أثبت بطريقة مقنعة أن الحاجة من النموذج القضائي — الذي يمكن الالتقاء به بطبيعة الحال في مواضع أخرى غير المناقشات القضائية بالمعنى الدقيق للكلمة — لا هو أعلى ولا هو أدنى من الحاجة العلمية، ولكنه ذات طبيعة مختلفة، لأنه يجيب على أسئلة أخرى؛ وهكذا فإن عملية المساندة *backing* التي يمعن تولمان في دراستها والتي يرى أنها العملية المحورية في الحاجة القضائية فهي لا تستخدم بتاتا في الحاجة العلمية؛ غير أن تولمان وقد أدار ظهره للتراث الكلاسيكي — يشير إلى أننا لا نعمل بكل هذا الجهد في إقامة بنى حاجية معقدة إذا كانت لها وظيفة غطائية فقط؛ الواقع هو أن الهدف منها إعطاء المتحدث ومستمعيه مبررات للإيمان بصحة قضية ما وإن هذه المبررات هي التي تجعلهم يؤمنون بها حقاً.

إلا أن هذه المبررات قد تكون جيدة وغير اثباتية في نفس الوقت.⁽³⁵⁾

وإن أردنا تلخيص ما اسهم به تولمان وبيرلمان فيمكننا القول إنهما فرضا الفكرة القائلة بأن المبررات التي لا أسس لها من الناحية الموضوعية يمكنها على الرغم من ذلك أن تكون جيدة وأن تحدد لنا معتقداتنا.

كان لأعمال تولمان وبيرلمان تأثيراً عظيماً كما أنهما شاركا دون شك في هدم الفكرة القائلة بأن الدلائل البرهانية وحدها هي التي يمكنها أن تكون مقنعة؛ وهما — من هذا المنظور — يؤكدان المبدأ القائل : أن تفسير الشخص X يؤمن بـ

(35) هكذا يدير تولمان ظهره لعلم الاجتماع الحقوقي ذي الرعة الماركسية الجديدة الذي يذهب هو أيضاً إلى نقطة أبعد على نهج التراث الكلاسيكي ولكن بطريقة أخرى ويعتقد أن المبررات القضائية هي في الواقع مبررات تسترية.

Y، تعنى فى واقع الأمر فى كثير من الأحيان أن علينا أن نبحث عن المبررات (على الرغم من أن هذه المبررات لا تقوم على أسس موضوعية) التى قد تكون لديه للموافقة على Y.

فى كلمات مختصرة ، فإن تولمان وبيرلمان أيضا يقترحان إحلال النظريات من النموذج I محل النظريات من النموذج II عندما نقوم بتفسير المعتقدات.

ب - من جانب علماء الاجتماع

كما أن منظرى الحاجة قد أثبتوا أن العمليات المحاجية من النموذج غير البرهانى قد تكون أكثر صلابة وأن يكون لها أثر على المعتقدات أكبر مما يدعيه التراث الكلاسيكى، فإن الفلاسفة وعلماء اجتماع العلوم أوضحوا بطريقة متماثلة أن المحاجة العلمية ليست برهانية فقط سوى فى التمثيل الشعبى البسيط الذى تقدمه من خلاله؛ العمليات التى من النموذج مساندة - على طريقة تولمان - يعتبرها بلحثون مثل كوهن أو زيمان أو هولتون موجودة داخل العمليات المحاجية التى يقنع العلماء أنفسهم بسلامة الأسس التى تقوم عليها نتيجة ما توصلوا إليها، بمقدار ما هى موجودة داخل محاجة قضائية⁽³⁶⁾؛ ولكنها وإن كانت تؤدي دورا فاصلا فى عملية تكوين المعتقدات، فإنها تنهار، مثلما هو الحال بالنسبة "للشدات" المنصوبة مؤقتا حول بناء نقوم بتشيدده ، لدى عرضها العام للنتائج وهى العروض التى يتعين عليها أن تلبى أصول النهج البرهانى فى التقديم.

على كل حال فإن ما توضحه لنا هذه التطورات التى تطرأ على علم الاجتماع العلمى هو أن المعتقدات العلمية تكون فى أحيان كثيرة أثرا من آثار المبررات وهى فى ذات الوقت «قوية» وغير برهانية، مثل تلك التى يقنع رجل القضاء - بل رجل الشارع أيضا - بها نفسه.

⁽³⁶⁾ T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970 (1962). Trad. de *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago U. Press, 1962; G. Holton, *L'Imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981 (1978), trad. de *The Scientific Imagination*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1978 et *L'Invention scientifique; themata et interprétation*, trad. de *Themata Origins of Scientific Thought*, Paris, PUF, 1982 (1974) ; J. Ziman, *Reliable Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1978.

فى هذه النقطة يستعيد علماء الاجتماع والفلسفة العلومين المحدثين الإمام الذى يوحى به الجانب الأكثر خصوبة من علم الاجتماع الكلاسيكى، وهو الجزء الذى يقترح — إلا إذا بدأ ذلك قليل الاحتمال — تفسير المعتقدات بواسطة المبررات التى تأتى بها، علما بأن هذه المبررات قد تكون أو لا تكون قائمة على أسس موضوعية.

لن أعود للحديث عن حقيقة أن أحد العلامات الدالة على عبقرية مؤسسى علم الاجتماع فيبر ودوركاييم ذاته فى أفضل ما كتب (تحليله للسحر، وفى العديد من النصوص الأخرى) هو أنهما أشارا إلى أنه يتعين البحث فى تفسير المعتقدات — بما فيها تلك التى تبدو للوهلة الأولى الأكثر غرابة — بواسطة المبررات الجيدة.

أبادر وأضيف أننا لا نستطيع الإقرار بأن المصادر الفيبيرية — التى يصفها بوبر بأنها «الفرض صفر»⁽³⁷⁾ — التى تقول أنه يجب اعتبار المعتقدات — بما فيها تلك الأكثر غرابة إلا إذا ثبت عكس ذلك — على أنها مستوحاة من مبررات جيدة؛ هذه المصادر يتحتم على العلوم الاجتماعية القبول بها على عموميتها؛ يجب أن نعترف — على العكس من ذلك — أن العديد من علماء الاجتماع يكتفون بوجهة النظر القائلة إن المحاجات التى يقوم بها الفرد مستندا إلى معتقداته يتعين تحليلها على أن لها وظيفة تغطية فقط، أما الأسباب الحقيقية للمعتقدات فهى تقع فى مجال آخر.

فى جميع الأحوال فإن علم الاجتماع الحديث قد شارك أيضا مشاركة هامة فى النظريات من النموذج I. (38)

(37) K. Popper, «La rationalité et le statut du principe de rationalité», in Claasen, E.M. (réd.) *Les Fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, 1967, 142-150.

(38) على سبيل المثال :

C.Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit.; R. Horton et R. Finnegan, *Modes of Thought*, op. cit.; E. Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974; M. Hollis et S. Lukes, *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

جـ - من جانب علماء النفس

علم النفس المعرفى يعتبر على الأرجح اليوم - وسط العلوم الإنسانية - أحد أكثر العلوم خصوبة وتراكمية؛ إلا أن الحيوية الحالية لهذا الفرع من العلوم تعود فى جانبها الأكبر إلى أنها تقوم بطريقة واعية، بل وفى إصرار، بتطوير النظريات من النموذج I على حساب النظريات من النموذج II؛ لماذا؟ ذلك - كما يقول علماء النفس المعرفيين - لأن الأخيرة قد أثبتت لفترات طويلة من الزمن أنها مهيمنة أكثر مما يجب.

وهم إذ يقومون بمجابهة ما يسمونه فى لغتهم «النظريات الساخنة» بـ «النظريات الباردة» للمعتقدات يوجهون برنامجهم بأكمله ليدور حول محور فكرة إعطاء النظريات الباردة ما تستحقه من أهمية.

هذا التمييز بين النظريات الباردة والنظريات الساخنة يغطى جزئياً تمييزاً بين النظريات من النموذج I عن النظريات من النموذج II؛ بكلمات أكثر دقة فإن النظريات الساخنة لنيسبت وروس R. Nisbett et L. Ross⁽³⁹⁾ تتطابق تقريباً مع ما أسميته قبل ذلك النظريات من النموذج Iia و Iic (تفسير المعتقدات بواسطة مبررات عاطفية يمكن ملاحظتها أولاً)، ونظريتهما الباردة تتناسب مع نظرياتي من النموذج I (أسباب المعتقدات = مبررات)؛ التمييز بين النظريات الساخنة/النظريات الباردة لا يستقطب إذن النظريات من النموذج IIb التى توضحها على سبيل المثال نظرية ليفى-بروهل عن السحر؛ التباين فيما بين النمطين ناتج من المعيار الذى يستند إليه : الثنائية نظريات باردة / نظريات ساخنة نشأت من المواجهة السيكولوجية بين المبررات والعواطف affects؛ والثنائية نظريات من النموذج I / نظريات من النموذج II، نشأت من المواجهة الأبيستمولوجية بين مبررات وأسباب.

النظريات الساخنة - فيما يرى نيسبت وروس - هى تلك التى يمكن إدراجها تحت مأثورة لاروشفوكو: «العقل هو دائماً ضحية خداع القلب» .

⁽³⁹⁾ R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980.

المذهب السلوكي والتحليل النفسي — المدرستان السيكولوجيتان الرئيسيتان في القرن العشرين — قاما، حسبما يقول الباحثون فيهما — بالدفاع عن تصور هو في الأساس « تبريري » للوهم والخطأ؛ في هذا الصدد يذكر نيسبيت أن أحد رواد علم النفس السلوكي، مثل تولمان ذاته، قد تحدث عن « إمبريالية تبريرية motivational » وأنه قد اضطر للترافع لفترات طويلة للدفاع عن التسليم بأن الأخطاء التي تمت مشاهدتها خلال عملية التأهيل لا تعود دائما بالضرورة إلى أسباب عاطفية .

أما النظريات « الباردة » فإن علماء النفس المعرفيين يضعونها تحت لواء مقولة لـ ح.س.ميل:

«Every erroneous inference though originating in moral causes, involves the intellectual operation of admitting insufficient evidence as sufficient. »

وهو يمكن ترجمته على النحو التالي:

«على الرغم من كون كل استدلال خاطئ ينتج عن أسباب أخلاقية، فهو يتضمن العملية الفكرية التي تقوم على التسليم بأن برهانا غير كفاء هو برهان كفاء».

تفتتح هذه الصيغة — على الرغم من بساطتها — برنامجا بحثيا مختلفا تمام الاختلاف عن ذلك الذي كان فرض نفسه بتأثير من التراث الفلسفي الكلاسيكي ألا وهو: لا شك أن الأفكار الخاطئة تنبع من «أسباب أخلاقية» وهي: المشاعر والدوافع والخيال والأسباب الأخرى التي ذكرها الباحثون الكلاسيكيون، وهي بذاتها التي جمعها القرن السابع عشر في تصور « الإرادة »؛ ولكن — وفي ذات الوقت — فإن اعتناق الأفكار الخاطئة يتوقف على شرط لا غنى عنه، وهو: يجب أن يحدث — نتيجة للأليات التي حاول جون ستيورات ميل الإحاطة بطبيعتها في دراسته عن الإنزلاقات التي يقع فيها الاستدلال⁽⁴⁰⁾ داخل نفس الفرد، إنزلاقات تجعله يقر بأن المبررات كافية في حين أنها في واقع الأمر غير كافية.

⁽⁴⁰⁾ Livre V (On Fallacies) de A System of Logic. Ratiocinative and Inductive, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.

اختصاراً، نقول إن مل بدأ أو على الأقل قدم لانقلاب برامجي — في مجال علم النفس المعرفي — مماثل لذلك الذي قدمه ماكس فيبر لعلماء الاجتماع؛ ويمكننا في كافة الأحوال أن نقول، دون أن نتعرض للخطأ، إن علم النفس المعرفي الحديث قد شارك بطريقة جوهرية في تفسير هذه المعتقدات، عندما اختار أن يطور هذا البرنامج.

(٤) من جهة الاقتصاديين

شارك رجال الاقتصاد من جانبهم في تطوير النظريات الباردة للمعتقدات بطريقة من الممكن وصفها بأنها لا إرادية؛ فالواقع هو أن هذه المشاركة تعتبر أحد المنتجات الفرعية لعمليات إثراء وتركيب النظرية الاقتصادية للعقلانية بطريقة تصاعدية؛ فإطلاقاً من تصور متشدد للعقلانية — (يعتبر عقلاني العمل أو القرار الذي يقوم على مبررات هي الأفضل من الناحية الموضوعية) — أخذوا يستبدلونها تدريجياً بنظرية مرنة، مؤكدين على الجانب الراسخ والمحدود والذي لا يمكن الاعتماد عليه بشكل كامل للعمليات «العقلانية»؟ وهم في عملهم هذا قد وضعوا — دون وعي منهم — أسس نظرية تقول إن المعتقدات يمكن أن تقوم على مبررات جيدة.

لهذا السبب يجب ألا نشعر بالدهشة لأن رجل الاقتصاد أ — دوانز هو الذي أثبت أن «الأيدولوجيا» من المكونات التي لا غنى عنها «للعقلانية»⁽⁴¹⁾؛ فهو يقول : إن الفاعل الاقتصادي أو السياسي عندما يواجه بموقف معقد لاتخاذ قرار ما، لا يستطيع الوصول إلى المعلومة التي قد يكون في احتياج إليها من أجل العمل وهو على بينة من أمره؛ ولذلك فهو مضطر لأن يحدد موقفه على أساس معتقدات تتراوح درجة صلابتها الأسس التي تقوم عليها؛ وإذا أردنا تأويل نظرية داونز في صياغة فيبرية فلعلها ستصبح على النحو التالي: إزاء موقف مركب تحل العقلانية القيمية محل الهفوات العقلانية الفاعلة أو — وببسيط أكبر — المبررات القوية محل المبررات غير المتاحة — الصادقة موضوعياً.

(41) A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper, 1957.

كتاب داونز كان له تأثير قوى : إذ إنه أدى إلى تجديد كامل للنظرية والفعل والقرار واضعا في اعتباره بوضوح واقع أن الشخص الفاعل يجد نفسه عامة فى ظروف معلوماتية غير كاملة⁽⁴²⁾.

إلا أن المداخلة الأكثر أهمية الواردة من علم الاقتصاد فهى دون شك نظرية العقلانية الذاتية لـ هـ. سايمون؛ فهى تذهب إلى مدى أبعد بكثير فى استغلالها لنظرية داونز؛ وهى على كل حال تتطرق بوضوح من مبدأ أن الفواعل الاقتصادية والاجتماعية تستطيع أن يكون لها - بصورة طبيعية - جميع أشكال المبررات المقبولة والتى يمكن الدفاع عنها للأيمان بأفكار حدسية قد تكون صحيحة وفى محلها ولكنها قد تكون أيضا مشكوكا فيها أو خاطئة.

(هـ) مشاركات أخرى

يمكننى أن أطيل هذه القائمة إلى ما لا نهاية وأضيف إليها - على سبيل المثال - الأمثلة التى طورها المنطقيون (وخاصة مناصرو المنطق غير الواضح) أو منطقيو الذكاء الاصطناعى من أجل استقبال عمليات الاستدلال الطبيعى⁽⁴³⁾؛ فى أحد من جوانبها، تميل هذه الأبحاث إلى إثبات أن مناهج الاستدلال المستخدمة حدسيا فى « المعرفة العادية » تتمتع فى أحيان كثيرة بمرونة أكثر مما يعتقد البعض ؛ والمنظرون لها - فى محاولتهم وضعها فى أشكال معترف بها، قد شاركوا إذن بطريقة غير مباشرة، وبأسلوبهم أيضا، فى إثراء النظريات الباردة (أى نظريات النموذج 1) الخاصة بالمعتقدات واثبتوا - على غرار ما قام به علماء

(42) عدد خاص أصدرته المجلة الاقتصادية *Revue économique*, 40, 2, Mars 1982 تحت عنوان *L'Économie des conventions*، وهو يسمح بتقدير حجم هذه التجديد.

(43) J.B. Grize, *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz, 1982; Grize (réd.) *Discours, savoir, histoire, Revue européenne des sciences sociales*, 17 (1979), 45 et surtout *Pensée naturelle, logique et langage. Hommage à Jean-Blaise Grize*, Neuchâtel, Université. Voir aussi Robert Martin, *Pour une logique du sens*, Paris, PUF, 1983; R. Schank et R.P. Abelson, *Scripts, Plans, Goals and Understanding*, New York, Wiley, 1977; N. Rescher, *Hypothetical Reasoning*, Amsterdam, North Holland, 1964; *Plausible Reasoning*, Amsterdam, Van Gorcum, 1976.

علم النفس المعرفى — أنه، إذا كانت عمليات الاستدلال الطبيعى تنتج عنها فى أحيان كثيرة نتائج موثوق فيها، فهى قد تكون مع ذلك وفى الوقت ذاته، مصدرا للمعتقدات الخاطئة.

قد يكون هذا الكشف المختصر كافيا لتوضيح أنه إذا كان التراث الفلسفى الكلاسيكى، (ذلك الذى تعبر عنه ببراعة إلماعية نظرية الخطأ لباسكال، ومعه أيضا الإدراك العام وجزء كبير من العلوم الإنسانية) يميل إلى إعطاء أهمية لا جدال فيها للنظريات الساخنة الخاصة بالمعتقدات، فإننا نلاحظ أيضا أن هناك اتفاقا بدأ يظهر بشكل لا إرادى بين العديد من العلوم الإنسانية: — علم النفس المعرفى وعلم الاجتماع الفيبرى الجديد والاقتصاد ونظرية المحاجة الفلسفية ونظرية الاستدلال الطبيعى والدراسات المنطقية غير الكلاسيكية .. الخ — وذلك فى المشاركة فى تطوير نظرية باردة للمعتقدات؛ أى نظرية تؤكد على مصادرة تقول إنه قبل التطرق إلى سبل جديدة يتعين علينا أن نبحث فى المبررات المقبولة التى تدفع الأفراد للإيمان بأفكار قد تبدو لنا غريبة.

لماذا هذه العودة الظاهرة للنظريات من النموذج 1؟

يمكن أن نتساءل عرضا عن أسباب هذه العودة — فى مجموع العلوم الإنسانية للنظريات من النموذج 1.

إن هذا التوافق بين العلوم الاجتماعية ليس جديدا بكل تأكيد بما أن جـ.س. ميل يمد يده لفيبر ولدوركايم صاحب نظرية السحر حول هذا الموضوع ؛ إلا أن هذا التوافق قد ازداد قوة وبشكل كبير خلال العقود الماضية.

لماذا ؟ لا يمكن الرد بشكل جامع على هذا السؤال؛ لاشك أن العودة المجردة للنظريات الباردة للمعتقدات والسلوك هى من تأثير أسباب متعددة؛ ومع ذلك فإننى أود التأكيد على إحدى النقاط.

سبق أن أشرت إلى فرض أنه من الممكن إقامة علاقة بين التصور الكلاسيكى للمعرفة — ذلك الذى يجعل من المعرفة إدراك للواقع — والرؤية السببية

للمعتقدات؛ الواقع أن الأول يتضمن أنه عندما يقع المرء نفسه لوهم ما فإن هذا الوهم يكون ناتجا عن أسباب مضللة.

تبادليا نتج تطور النظريات الباردة للمعتقدات – في جزء منه على الأقل – من الانتشار البطيء للنظرية الحديثة للمعرفة، ولكي نتكلم بلغة رورتى⁽⁴⁴⁾، فإننا عشنا لفترة طويلة مع فكرة أن المعرفة هي «مرآة للطبيعة»، وأنها «معرفة بـ» (*knowledge of*) وليست «معرفة أن» (*Knowledge that*)، إلى أن فرض التطور التصاعدي وهو التطور الذي برأته الثورة الكانطية؛ ولكن – فيما أن أصبحت المعرفة «معرفة أن» وأصبحت مشروطة بالقبليات التي وضعها الذات العارفة، يحدث تماثل بين اعتناق فكرة صحيحة واعتناق فكرة خاطئة؛ وبالطبع فإن هذا الاستنتاج ليس نابعا من الكانطية ذاتها التي يحميها التصور الكوني كما تصورته لقبليات المعرفة؛ إلا أنها مدركة بوضوح من بعض الكانطيين الجدد وخاصة من فيبر وزيمل.

يعتبر هذان الفيلسوفان عالما اجتماع كانطيين لأنهما أخذوا عن المعلم القادم من كونيغسبرج فكرة أن المعرفة تفترض وجود قبليات وكذلك أن هذا التدخل من جانب الذات العارفة لا تمنعه من الوصول إلى الحقيقة بل أنها – على العكس من ذلك – تجعل من هذا الوصول إلى الحقيقة ممكنا؛ ولكنهما – إذ يرفضان ثبات قبليات كانط – قد أدخلوا على البناء الكانطي «تطورا» محملا بالتقلبات.

وقد يكون زيمل الأكثر تحديدا في هذا الصدد؛ فهو الذي دافع بكل وضوح عن فكرة أن الحقيقة والموضوعية في متناول الذات العارفة ليس – كما يقول هو – علما بأن ولكن لأن المعرفة تعبر دائما عن وجهة نظر⁽⁴⁵⁾.

وفي الوقت ذاته يمكن أيضا أن يكون تدخل هذه القبليات – (ويأتي هذا كنتيجة فورية لهذا التأويل المرن للكانطية) – مصدرا لأوهام وينتج عنه اعتناق

⁽⁴⁴⁾ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

⁽⁴⁵⁾ G. Simmel . *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984 (1892), trad. de *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Munich, Duncker & Humblot, 1892.

لأفكار هشة أو مشكوك فيها أو غريبة؛ فما أن تفقد *التقنيات* المستخدمة في المعرفة صفتها الكلية والثابتة لكي تقترب مما يسميه بوبر الـ *conjectures* – والذي يسميه علماء الاجتماع أو علماء النفس *إطارات (cadres, frame, framework)*، فيمكنها فعلا وبسهولة أن تولد الوهم.

ولذلك يصبح من الممكن رؤية الكانطية-الجديدة على أنها دعوة لشرح اعتلاق أفكار مشكوك فيها بواسطة نظريات من النموذج أ أي بواسطة نظريات باردة.

إلا أن هذه النظرية الكانطية-الجديدة التي يعبر عنها زيمل بوضوح فريد من نوعه أصبحت منتشرة جدا اليوم على الرغم من أنها ظلت في كثير من الأحيان في حالة كمون أو نصف واعية أو مبهمة؛ في جميع الأحوال لم يعد أحد يعتقد أن المعرفة هي انعكاس للواقع في ذهن الذات العارفة؛ وقد يكون السبب في كونهم منقادين بواسطة هذه الفلسفة الجديدة للمعرفة أن العلوم الإنسانية ترفض الآن اعتبار المعرفة «مراة للطبيعة» بل أنها ترى أنها نتيجة لعمل نشط غير واثق من نفسه ومتحسسا لطريقه ومحكوم عليه في أحيان كثيرة بأن يكتفى بحلول وسط، ومن هنا قد تنجح أو قد تفشل.

إن هذه النظرية الحديثة للمعرفة ستبدل في النهاية – لدى نظرها إلى المواضيع كافة – وجهات النظر القاطعة بتميزات غير محددة؛ هكذا ومن هذا المنظور يصبح الفرق بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية فرق في الدرجة أكثر من كونه فرق في طبيعة كل منهما؛ والأهم هو أن هذه النظرية تؤدي إلى أن نتصور في سر لماذا ينتج اعتناق الأفكار الخاطئة – ليس فقط عن هفوات في عمل الفكر أو عن إنزلاقات غير طبيعية ناتجة عن تدخل قوى نفسية تخرج عن سيطرة الفرد – ولكن يمكن أن تنتج أيضا عن لجوء الفرد إلى عمليات فكرية طبيعية للغاية، بل وإلى العمليات الأكثر شيوعا في الفكر العلمي.

ولعل الميراث الكانطي المشترك هو الذي يشرح الاتفاق غير المتوقع بين دوركايم وفيبر حول مسألة تفسير المعتقدات السحرية.

نظرية في الوهم

وعلى العموم فإن زيمل قد استخرج بالفعل من تصوره الكانطى الجديد للمعرفة نظرية تفسيرية للوهم.

وهو يقول إن الأفكار المشكوك في صحتها قد تكون ناتجة عن أكثر العمليات الطبيعية والأكثر تفصيلا في مجال المحاجة والاستدلال؛ كيف يكون ذلك ؟ لأننا دون أن ندري في كثير من الأحيان — وبصورة طبيعية وعادية، نقوم بالمزج بين نظريات أو أفكار مقبولة وقضايا ضمنية — أو قليات — قائمة على مبررات قوية، ولكنها قد تقودنا إلى نتائج مشكوك فيها.

وبعبارة أدق نقول إننا عندما نبني نظرية تهدف إلى تفسير ظاهرة ما فإننا ندخل باستمرار، إلى جانب قضايا صريحة نعمل فيها تفكيرنا، قضايا ضمنية لا تظهر مباشرة في حقل وعينا؛ وفي قول آخر، نستعيده من المعجم الكلاسيكى الذى يستخدمه المنطقيون، فإن استدلالنا هـى فى الواقع *enthymèmes* يعنى تسلسلات مبتسرة من الحجج، وهو يشير موضحا أنه قد يحدث فى أحيان كثيرة أن بنیان النظرية قد يتعدل عندما نصرح هذه القضايا الضمنية؛ كما يمكن أن يحدث أيضا أن تختلط النتائج التى تستخلصها من النظرية عندما تطرح القضايا الضمنية للبحث.

ومكذا فإن عددا كبيرا من الأفكار الخاطئة قد ينشأ من أفكار ومحاجات هـى الأكثر نقاء.

بل يمكننا أن ندفع بحجة زيمل إلى الأمام درجة أبعد فنقول بكل بساطة: قد تكون الأفكار المشكوك في صحتها والتى تمكنت منا بشدة مدينة بقوتها إلى أنها ناتجة عن محاجات قوية للغاية.

سوف أوضح فيما بعد وبالتفصيل ما أسميه من الآن مثال زيمل وسأكتفى الآن بأن ألاحظ أنه يسمح بتطوير — (فى اتجاه خاص بلا شك ولكنه هام) — هذه

النظرية الباردة عن المعتقدات التي تظهر بشكل غامض ومنتشر — داخل مختلف فروع المعرفة.

وعلى العموم فإننا سنكتشف أن «مثال زيمل» ليس مجرد تصور ذهني بل في إمكاننا أن نجده في تطبيقات كثيرة جداً؛ وهو لذلك يمدنا بمثال مدهش لتفسير ظاهرة الإيمان بأفكار مشكوك فيها.

سيطرة الأفكار المشكوك في صحتها والهشة أو الخاطئة، لا تنتج أبداً من هذا الأثر الزيملي فقط بل يجب على الأرجح تصور الأمثلة الشارحة لاعتناق الأفكار التي يقدمها لنا التراث الفلسفي وتراث العلوم الإنسانية على أنها نماذج أصبحت مثالية قادرة على أن تختلط بالواقع؛ فعندما نتوطن فكرة ما، فإن البعض قد يعتنقها أو لا يقبل بها لأنها تتفق مع أهوائهم (باسكال) أو مع «مشاعرهم» (باريتو)؛ والبعض الآخر يعتنقها لأنه متأثر، بمبررات من النموذج الذي يناقشه تولمان (المبررات تدخل في نطاق حاجة من النموذج «القضائي»)، وآخرون يتأثرون بحاجة من النموذج البلاغي بالمعنى الذي يستخدمه بيرلمان؛ والبعض الآخر يعتنق هذه الأفكار متأثراً بحاجة برهانية أو علمية؛ ولكن إذا كان مثال زيمل لا يعنى سوى بوصف واحد من الأساليب الفكرية النمطية لاعتناق الأفكار المشكوك فيها أو الهشة، فهو يكتسب أهمية خاصة بسبب أن أى فكرة تزداد فرص فرض نفسها على الساحة إذا ما جرى تناولها على أنها نابعة من حاجات برهانية؛ لذلك يعتبر هذا المثال من ناحية النظرية حجر أساس جوهرياً لعلم الاجتماع المعرفي⁽⁴⁶⁾. بل إننا نستطيع أن نفترض أن الكثير من الأفكار الموروثة تنتشر في

(46) هذه الأمثلة المختلفة قد تم تطبيقها أو تطويرها في العديد من الأبحاث الحديثة، جفينيرو: الحاجة *L'Argumentation*، باريس / جنيف، دروز 1976، وعلى وجه الخصوص الفصول 6 إلى 8 فموقعها داخل المنظور المميز لتولمان (يهتم هذا الباحث الآن أكثر بتوضيح العلاقات التي تربط بين النشاطات اللغوية والنشاطات المعرفية وإبراز أهمية العلاقات التعبيرية في تمثيلنا للعالم:

Le Discours acteur du monde; énonciation, argumentation et cognition, Paris, Ophrys, 1988) D. McCloskey, *The Rhetoric of Economics*, Madison, U. of Wisconsin Press, 1985 ou R. Edmondson, *Rhetoric in Sociology*, Londres, Macmillan, 1984,

وهم يوقعون بالآخرى في تراث بيرلمان؛ أما J.-F. Revel فهو يقدم في كتابه *La Connaissance inutile*, Paris, Grasset, 1989، على أمثلة معاصرة إذ يرى أنه تكفى لتفسير الإنزلاقات الفكرية التي يقع فيها .. الصحفيون.

البداية في أوساط محدودة طبقا للمنطق الذي يسير عليه مثال زيمل، ثم تنتشر إلى أوساط أخرى تحت تأثير عملية تنتمي لمودج بيريلمان أو تولمان وتمتد أيضا طبقا لعملية من نموذج باريتو.⁽⁴⁷⁾

مجالات التطبيق

يقول لنا مثال زيمل إذن أن حاجة سليمة تماما يمكنها أن تؤدي إلى أفكار خاطئة من حيث أننا لا ندرك القضايا الضمنية السائدة في محيطها ومن حيث أننا لا نعي حقيقة أن النتائج التي نستخلصها تتبع/أيضا من هذه القضايا الضمنية والتي نسلم بها في صمت لأن لدينا من المبررات الجيدة ما يجعلنا نعتقها.

هذا ما يوحى بتطبيق المثال على نتائج نابذة من الحاجة المنهجية بدلا من نتائج المعرفة العادية؛ وهذا هو السبب الذي دعانى إلى اختيار شرح وتطوير وتوضيح بل وببساطة شديدة أن ألقى الضوء على صلاحية والقدرة التفسيرية التي يتمتع بها مثال زيمل اعتمادا على أمثلة مأخوذة من العلوم الاجتماعية.

اخترت بطبيعة الحال — حتى لا أكون ملتزما بمبادئ المثال — أن استخرج أمثالتى من نظريات غاية في الجدية من وجهة النظر العلمية؛ ولذلك فإن حالة المعتقدات الخاطئة التي أنتجتها نظريات سوفسطائية لا تعينى إذن هنا.⁽⁴⁸⁾

لماذا نكتفى بالعلوم الاجتماعية ؟ بسبب الألفة معها بكل تأكيد —، بالإضافة أيضا لأسباب أقل سطحية؛ فنادرا ما تتساقط الأفكار من السماء، غير أن الأفكار المشكوك فيها أو الخاطئة — مثلها مثل الأفكار الصحيحة — وهى الأفكار التي لدينا عن العالم، كثيرا ما تصلنا بعد العديد من الانعطافات والوساطات، تتراوح فى

(47) حاولت أن ألقى الضوء فى *L'Idéologie* المذكور أعلاه أن هذا النموذج من الانتشار يميز بعض الأيديولوجيات الحديثة مثل التنموية أو نظرية «التبعية *de la dépendance*» وهى تقوم بالفعل على أساس محاكاة من النموذج العلمى والتي تستخرج منها نتائج تتسم بالفلو.

(48) اعتناق النظريات السوفسطائية يعتبر هو الآخر مشكلة اجتماعية كلاسيكية ناقشها باريتو بإسهاب؛ وقد أكدت فى *L'Idéologie* السابق ذكره، على أهمية التحريفات الاتصالية فى تفسير هذه الظاهرة.

درجة تعقدها، من العلوم الاجتماعية؛ الأفكار الموروثة المتعلقة بعلوم الطبيعة ذاتها
تصلنا أحيانا من العلوم الاجتماعية والفلسفة وعلم الاجتماع العلمى بوجه خاص.

ما سأحاول القيام به بواسطة طابور من الأمثلة هو إذن — ومثلما دعا زيمل
— أن العديد من الأفكار المشكوك فيها تتكى على حجج قوية أو — بكلمات أكثر
دقة — تنتج عن خليط من الحجج القوية والقضايا الضمنية، مظهرها يوحى بأنه
يتعين أن تؤخذ على ما هي عليه.

بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول : إن الأفكار الموروثة الأكثر
قبولا للتطبيق قد تكون تلك التى تستند إلى محاجات صريحة وصلاحياتها مؤكدة
وطالت نتائجها عدوى الضمنية؛ قد يشرح مثال زيمل بهذه الصورة — ونحن
نحاكى هنا مع شىء من التهكم قول ماثور لـ أ.جارى — لماذا لم يكن للماركسية
أن تنشأ بدون ماركس ولا الداروينية الاجتماعية دون دارون؛ وكمثل ثالث —
سأتمسك به هنا مع شىء من التفصيل — لماذا لم يكن للنسبية هذا التأثير الذى نراها
تتمتع به اليوم، دون الفلسفة وعلم الاجتماع العلمى المعاصرين.

مهما بدت هذه القضايا عادية فإن المثال الذى يقول إن المعتقدات الخاطئة لا
تكون — إلا فى حالات نادرة —، أثرا من آثار المحاجة المصاحبة لها، يعتبر غير
قادر على تفسيرها؛ ألا يكفى أن تكون الأفكار الخاطئة الأكثر صلابة متضمنة لنواة
محاجة قوية لى نثبت أن الذين يريدون أن يجعلوا من الأفكار الخاطئة النتيجة
الوحيدة للعواطف والعمى، يأخذون الحالات الخاصة على أنها حالات عامة.

أعتقد، مثلما يفعل زيمل — أن الأفكار الخاطئة هى فى أحيان كثيرة أثر
لمحاجات تعود قوة إقناعها ببساطة شديدة إلى كونها موضوعيا صالحة؛ إننا نضخم
عامة من بعد المدى الذى يصل إليه المثال من نموذج II، والذى يبين أن الأفكار
الخاطئة لا تأتى كنتيجة للحجج المصاحبة لها إلا فى حالات استثنائية؛ فلا مؤازرة
العالم الثالث على سبيل المثال ولا النسبية المعاصرة يمكن تفسيرهما بواسطة
المشاعر فقط؛ هذه الحركات الفكرية لم تكن لتتمتع بالتأثير الذى اكتسبته لو لم تكن
تعتمد/أيضا على نواة من الحجج الصالحة.

كان فى إمكانى أن استمد أمثلى بطريقة عشوائية من معين النظريات التى تقدمها العلوم الاجتماعية؛ والحقيقة أنه إذا كان العديد من التوضيحات قد استعير من علم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد والعلوم الأخرى، فإن العديد منها يتجمع حول بعض النظريات التى طورها علم الاجتماع العلمى والفلسفة العلمية المعاصرين.

يرجع ذلك إلى أن فكرة هذا الكتاب، أو أن أحد الدوافع التى أدت إلى تأليفه يكمن فى الشعور بالاهتمام والحرص الذى انتابنى فى نفس الوقت منذ سنين عديدة عندما كنت أقرأ كتب الفلاسفة وعلماء الاجتماع العلميين المعاصرين المؤثرين مثل كوهن وهوبنار وفيرأباند وبلور؛ إنهم ينتهون إلى نتائج مثيرة للدهشة وهى تقبل فى جزء منها للنقاش فيما أعتقد؛ ومع ذلك فإن هذه النتائج المثيرة للجدل تقوم فى معظم الحالات على حاجة يصعب أن نجد سببا جادا يدعو للاعتراض عليها.

بعد الفلاسفة وعلماء الاجتماع النسبيين المعاصرين فقدت أفكار مثل الحقيقة والموضوعية والتقدم فى مجال المعرفة الكثير من قيمتها لدرجة أنها تبدو سذاجات عن المعرفة الإنسانية تعود إلى نوع من مراحل ما قبل التاريخ تم تخطيها إلى الأبد؛ فجميع هؤلاء الباحثون توصلوا إلى نتيجة مفادها أنه من الصعب علينا أن نشرح لماذا يبدو العلم أكثر كفاية من السحر، وهم يفيدونا بأن العلماء يختارون بين هذه النظرية أو تلك؛ لا على أساس من المبررات الموضوعية، ولكن لمبررات ذاتية وذلك بنفس الطريقة التى نفضل بها — على سبيل المثال — اختيار نوع من الأثاث بدلا من الآخر.

هذه النتائج الغريبة تقوم على أساس من المحاجات المقبولة من وجهة النظر المنطقية وكذلك من وجهة النظر التجريبية؛ واللولة الأولى يحق لنا أن نعتقد أننا بالفعل بصدد موقف ينطبق عليه مثال زيمل حيث تودى فيه حاجة صالحة إلى نتائج مشكوك فيها.

أن يشكل نقد النسبية — وبصورة أدق : نقد النسبة المعرفية المعاصرة —
النعمة المتكررة لكتابنا هذا (وذلك عبر تنوع الأمثلة التي نوردتها فيه) يمكن تفسيره
إذن ولو جزئيا بحيرة تلقائية أشعر بها منذ فترة زمنية طويلة إزاء هذا الحركة
الفكرية؛ ولكن إذا كنت قد فضلت هذا الموضوع فيرجع ذلك أيضا إلى أن النسبية
المعرفية تبدو لي إحدى الأفكار الموروثة الأكثر نموذجية والأعمق رسوخا في
زمننا هذا، هي نوع من الكلام السطحي المعاد الذي تمكن متنا لدرجة يصعب
بسببها أن نعارضها دون أن نعتبر على الفور مثلما يقول أوجوست كونت «
إرتداديين rétrograde»⁽⁴⁹⁾، كما يرجع من جهة أخرى إلى أن الدفاع عنه يقوم
به — خلافا لما هو عليه الحال بالنسبة للنسبية الأخلاقية أو الجمالية — محامون من
الصف الأول وبواسطة محاجات قوية.

غير أن الدور الرئيسي لقضية النسبية هو في تصوري — توضيح هذه
المساهمة الهامة في نظريات المعتقدات التي يمثلها مثال زيمل.

ماذا يعنى «أعتقد» ؟

يتعين على في النهاية أن أحدد نقطة خاصة بالمفردات؛ فكما لا بد وأن القارئ
قد أدرك أنى أسمى هنا «معتقدا» أى استدلال مشكوك فيه أو خطأ؛ مع اعترافى
على الفور بأن هذه الكلمة تكتسى في اللغة الدارجة وكذلك في الفلسفة وعلم
الأجناس أو في علم الاجتماع أشكالا عديدة أخرى من المعانى⁽⁵⁰⁾.

مكتفيا ببعض الملحوظات السريعة أقول في هذا الصدد إن اللغة الشائعة،
مثلها مثل الفلسفة، تتحدثان أيضا عن المعتقدات فيما يتعلق باستقرارات صالحة؛

(49) J. Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984 ou A. Mingat, P. Salmon et A. Wolfelsperger, *Méthodologie économique*, Paris, PUF, 1985, chapitre 5.

(50) Cf. Par ex. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, V, 2; John Stuart Mill, *op. Cit.*, 1,5,2; F. Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, II, 1 Hambourg, F. Meiner, 1959; C. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard Press, 1931, 5, 397; R. Needham, *op. cit.*; J. Hintikka, *Knowledge and Belief*, Londres/Ithaca, Cornell U. Press, 1961; H.H. Price, *Belief*, Londres, Allen & Unwin, 1969, etc.

يمكن أن نعتقد أن الدنيا تمطر عندما تمطر بالفعل أو عندما لا تمطر؛ كما يجري الحديث عن معتقدات حول قضايا واقع لا تتبع من استقرارات؛ يمكن مثلا أن نعتقد أن تيجوسيجاليا هي عاصمة نيكاراغوا؛ كما يمكن أيضا الحديث عن معتقد فيما يتعلق باعتناق قضايا لا يمكن أن يقال عنها — مثلما هو الحال بالنسبة للتعبيرات المعيارية — أنها لا هي صحيحة ولا هي خاطئة.

إذا كان اعتناق معتقدات معيارية من الموضوعات الاجتماعية الكلاسيكية فهو ليس موضوعي هنا.

بوجه عام فإن عدد التعريفات الممكنة لفكرة المعتقد هي في تناسب مع عدد التركيبات المقبولة والتي يمكن تشكيلها بين مختلف نماذج الصيغ (تنتمي إلى/لا تنتمي إلى، فئة صح/خطأ، تنتمي إلى هذه الفئات وصح/تنتمي إلى هذه الفئات وخطأ؛ تعبيرات استدلالية/لا استدلالية، وصفية/غير وصفية لواقع الأشياء.. الخ) وكذلك نماذج اعتناق هذه التعبيرات التي يمكن التمييز بينها (أعتبر صحيحا، أو مقبولا أو ممكنا أو معترفا به أو بدون جدال أو قابل للجدل ... الخ).

إن فإني استخدم هنا عن قصد الكلمتين *أعتقد* و *معتقد* بمعنى حصري للغاية بالنسبة إلى الاستخدام الشائع.

ملخص

توجد ثلاث نماذج تستخدم في نفس الوقت لتفسير المعتقدات في الأفكار الهشة أو المشكوك فيها أو الخاطئة وهو: مثال فيبر الذي يفسرها على أساس من المبررات (نموذج I)؛ ومثال لاروشفوكو، باسكال (نموذج IIa) الذي يقول: «إن الفكر مخدوع من القلب» (التفسير بواسطة الأسباب العاطفية)؛ ومثال ليفي-بروهل (نموذج IIb) الذي يفسر المعتقدات بواسطة الأسباب غير العاطفية.

الأمثلة التي من النموذج II تدين بالتأثير التي تتمتع به إلى انسجامها مع النظرية الفلسفية الكلاسيكية الخاصة بالمعرفة، ولأنها توفر تفسيرات سهلة،

وأخيرا لأن المركزية الاجتماعية الثقافية للإدراك العام تميل بطبيعتها لتصور
المعتقدات التي لا يمكنها إدراك معناها على أن الأسباب وليس المبررات هي
التي تحددتها.

لهذا نلاحظ سوء استخدام للتفسيرات من النموذج II (تفسيرات غير
عقلانية).

يقترح علماء مثل ماكس فيبر وبوبر أن نبدأ بالمصادرة التي تقول
بأن السلوكيات أو المعتقدات الأكثر غرابة تفسرها المبررات وألا نبتعد
عن هذه المصادرة إلا إذا لم يكن في استطاعتنا أن نعمل شيئا آخر؛
وعلى نفس النهج فإن عالم مثل دوركايم — في أفضل أعماله التحليلية
— مثل نظريته عن السحر — يفسر المعتقدات غير المؤسسة موضوعيا
بالمبررات التي تتكون لدى أفراد المجتمع للإيمان بها.

بوجه عام فإن العديد من العلوم الإنسانية — علم الاجتماع
والاقتصاد وعلم النفس المعرفي وفلسفة المعرفة ونظرية المحاجة ..
الخ — قد وسعت في الأعوام الأخيرة من نطاق التفسير العقلاني
للمعتقدات.

لكن المبررات — التي تفسر أن الشخص الاجتماعي يعتقد هذا
المعتقد وذلك قد لا تكون صالحة من الناحية الموضوعية وتكون — في
الوقت ذاته — قابلة للفهم، بالنظر إلى الإطار الاجتماعي الذي تظهر
فيه — مثلما يثبت ذلك مثل نظرية دوركايم عن السحر ؛ بتعبير آخر،
فإن الفرد عند دوركايم يستجيب هنا لمبررات صالحة على الرغم من
كونها قائمة على غير أساس موضوعي.

يوضح مثال زيمل نوعا هاما من « المبررات الجيدة »؛ فهو يشير إلى أن
الأفكار الخاطئة قد تأتي من محاجات لا ريب فيها طالتها عدوى الضمنيّات؛
يوجد حجر زاوية نظري جوهري في علم الاجتماع المعرفي : من الممكن أن

نفترض أن الكثير من الأفكار الموروثة تنتشر في البداية في أوساط محدودة طبقاً لمنطق مثال زيمل، ثم تمتد إلى أوساط أخرى تحت تأثير عملية من نموذج بيريلمان وتولمان أو بارييتو.

سنستكشف المقدرة التفسيرية لهذا النموذج انطلاقاً من أمثلة مختلفة مأخوذة من العلوم الإنسانية وعلى وجه الخصوص من الفلسفة وعلم الاجتماع العلمي؛ هذه العلوم قد شاركت - منذ عدة عقود - في استقرار فكرة متوارثة ألا وهي : النسبية المعرفية (التي تدعى أن البحث عن الموضوعية وعن الحقيقة هو درب من الوهم)؛ هل يتعين تفسير استقرار هذا القول السطحي بأنه مظهر من مظاهر «أثر زيمل»؟

الفصل الثانى

مبررات وجيهة للإيمان بأفكار خاطئة

يصرح "هامى" بلهجة رجل العلم الواثق ، معلقاً على عملية غسل معدة مدام بوفارى: «إذا توقف السبب يجب أن يتوقف الأثر..».

الجانب الكوميدي الأسود الذى يشع من هذا النص يرجع بالطبع إلى أن الصيدلى يكشف عن سطحية معارفه العلمية فى موقف يبدو فيه ذلك غير لائق على الإطلاق؛ وهو يرجع أيضاً إلى أنه يطبق ببراءة مبدأ سليماً وشائعاً للغاية على موقف لا يمكن أن ينطبق عليه بطبيعة الحال؛ إذا كانت آثار السم قابلة للعودة إلى الوراء، فإن المبدأ العام القائل بأن المنهج السليم لمحو أثر ما هو أن تزيل سببه، كان سينطبق هنا ويكون تعليق "هومى" صحيحاً؛ إلا أنه على العكس من ذلك يعطى إحساساً بالغباء عندما تسالت — قضية ضمنية صلاحيتها عامة جداً، ولكنها غير مقبولة فى هذه الحالات بالذات وسط عملية استدلالية سليمة فى مظهرها.

لكن — وكما هو الحال دائماً مع فلوبار — فإن الابتسامة الصفراء ترتسم على وجه القارئ : لأن الكاتب يجعله يشعر أنه مثل هومى، «هو» مثل بوفار أو ببسوشى تماماً؛ الواقع هو أننا، وإن لم نأخذ دائماً نفس المواقف العقلية المتهورة مثل التى اتخذناها، فإننا نعتمد على نحو شائع — فى المعرفة العادية — على نظم حجبية هى فى هيكلها العام متطابقة مع طريقة الاستدلال العقلى التى جعله فلوبيير ينتهجها.

أن استدلال هومى يعتبر صورة كاريكاتورية لمثال زيمل؛ إن حججه تتسلسل بصورة مقبولة، كما أنه يعتمد على مبدأ لا يمكن إنكار صلاحيته الشائعة جداً ومع ذلك فإن النتيجة غير مقبولة؛ وعن هذا يقول زيمل أننا كثيراً ما نفكر بهذا الأسلوب: وبدون وعى منا، ندخل فى استدالاتنا قضايا تبدو لنا بديهية لأنها شائعة الاستخدام؛ ولكننا إذ نفعل ذلك نخاطر بأن نأخذ بعض الأفكار المشكوك فيها على أنها مبرهنة.

يوضح النص الذى أخذناه عن فلوبار ضرب من ضروب الصورة التى أشرت إلى أهميته فى الفصل الأول، وهى الحالة التى يجىء فيها معتقد ما — على الرغم من كونه خاطئاً أو هشاً — نتيجة لمحااجة قائمة على مبررات سليمة؛ لا شك أن قناعات "هومي" تقوم أيضاً على تعصبه العلمى السطحى؛ كما يتعين أن نقرر أنها أحد آثار «القضايا الأخلاقية» التى يتحدث عنها ج.س. مل؛ إلا إنها من جهة أخرى مدعومة بحجج موثقة سليمة.

سبق أن أشرت إلى أن أهمية مثال زيمل — وبصورة أهم النظريات من نموذج I التى ينتمى إليها — لم يتم إدراكها بشكل سليم لأنه يناقض المثال الكلاسيكى الذى يقول إن اعتناق أفكار خاطئة يجب تصوره على أنه أثر لأسباب لا للمبررات؛ إلا أن مقاومة هذا المثال تزداد بسبب أنه يبدو مستنداً إلى تصور غير قابل للإدراك، ألا وهو «المبررات الوجهية» : ألا يتعين على علة لكى تكون «وجهية» — أن تكون حقة وصادقة من الناحية الموضوعية؟.

هذه الصعوبة فى تصور فكرة «المبررات الوجهية» هى بذاتها — أو هى كذلك ولو جزئياً — من نتائج التراث الفلسفى الذى تحدثت عنه؛ وطبقاً لهذا التراث فإن المبررات يجب أن لا تقوم إلا على أسس سليمة وإلا أصبحت خاطئة؛ ومع ذلك فإن التحليل الدوركايمى للسحر يشير إلى وجود — إلى الجانب المبررات الوجهية من الناحية الموضوعية — مبررات وإن كانت موضوعياً خاطئة فهى قابلة للدفاع عنها وتبدو للذات العارفة وجهية من الناحية الذاتية.

إن هذه المبررات هى التى أصفها — مبتعداً عن الاستخدام الشائع — بأنها «مبررات وجهية»⁽¹⁾

قد يعترض على معترض بالطبع قائلاً : إن كل علة يمكنها — مادام الأمر كذلك — أن تكون «وجهية».

(1) تعبير «مبررات وجهية» كثيراً ما يستخدم فلسفياً كمرادف «لمبررات قائمة على أسس موضوعية» كما هو الحال مثلاً عند G.J. Warnock «Every event has a cause» in A. Flew (éd.), *Logic and Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1963, 95-111. أحياناً مع المبررات بالمعنى الذى يستخدمه H.Simon وهو الذى نستخدمه هنا، راجع فصل 9.

أعتقد إن هذا ليس صحيحا، وأن المبرر يمكنه أن يكون وجيها ذاتيا — لا موضوعيا ، وعلى الرغم من ذلك لا يكون تعسفيا، بل إنه قد يكون (بالمعنى الذى سأحدده فيما بعد) كليا من أحد جوانبه؛ وباختصار ، توجد أسباب تدعونا إلى مسابقة المعرفة العامة التى تستخدم باستمرار فكرة «المبررات الوجيية» بهذا المعنى الذى نراه فى تعبير مثل «إن له من المبررات الوجيية ما يجعله لا يرى الواقع على ما هو عليه» ما يدعو للاستغراب.

لكى نتبين أن هذا الوحش موجود بالفعل فمن السهولة بمكان أن نعتمد على علم النفس المعرفى المعاصر؛ فإن كان هذا الفرع من العلوم الاجتماعية نشطا للغاية وخصبا فإنما يرجع ذلك فى جانبه الأكبر إلى أنه يعتبر المثال من نموذج I جوهريا لتفسير المعتقدات؛ علماء النفس المعرفيون المعاصرون يعلمون، على العكس مما هو شائع، بأن المعتقدات الخاطئة كثيرا ما تكون ناتجة بدرجة أكبر عن أسباب عاطفية؛ بل إن فحوى رسالتها تذهب إلى أبعد من ذلك لأنها تفيدنا أيضا بأن المعرفة العادية تفرز بنفس القدر من السهولة الخطأ والصحيح بصورة طبيعية.

إن اللجوء إلى علم النفس المعرفى التجريبي له ميزة أخرى وهو أنه يضعنا فى مواجهة حالة بها نفس شفافية التجربة العملية، حيث لا يوجد — خلافا لما هو الحال بالنسبة للعمليات المعرفية العادية — أى شك يثار لا حول الصلة الوثيقة بمقولتى صحيح/خطأ، ولا حول إنساب هذه المحمولات إلى الإجابات التى يعطيها الأفراد؛ الجانب الآخر للميدالية هو أن هذه التجارب تتم بشيء من الاصطناعية؛ لكن — وسأحاول أن أثبت ذلك خلال الدراسات الأخرى التى يتضمنها كتابنا هذا — العمليات التى يبرزها علم النفس المعرفى يمكن أن نلتقى بها فى مواقف غير تجريبية.

فى الوقت نفسه فإن مناقشة هذه التجارب تعمل على إزالة نوع من الغموض؛ فكثيرا ما يميل علماء النفس المعرفى — فى رأى — إلى تفسير الانزلاقات التى يلاحظونها فى المعرفة العادية بطريقة ليفى-بروהל أكثر من طريقة دوركايم؛ لاشك أنهم يحاولون — ونحن نستخدم هنا المفردات التى يستخدمها نيسبت

وروس⁽²⁾ - تطوير نظرية باردة لاعتناق الأفكار الخاطئة، وهم يؤكدون في هذا الشأن على أن المعتقدات كثيرًا ما تنشأ من تفعيل الذات العارفة لعمليات استدلالية ومحاجية حيث يريد تراث كامل أن يجعل منها ناتجًا خالص لأسباب عاطفية؛ غير أن أقوالهم قد تشير، على الجانب الآخر، أن هذه المعتقدات تدل على وجود نوع من "العقلية السابقة على المنطق" التي تميز المعرفة العادية وتجعلها مقابلة للمعرفة المنهجية.

بعبارة أخرى، فالمرء يتردد وهو يقرأ مؤلفاتهم بين تأويلين : هل هم يتصورون المعتقدات التي يقدمونها أنها راجعة إلى مبررات وجيهة؛ أم على العكس من ذلك أنهم يرون فيها عارضاً من عوارض منطق استقرائي خاص، يخضع له شخص المعرفة العادية ؟ وإذا استخدم المصطلحات المستخدمة في الفصل الأول، نتساءل بكلمات مختلفة إن كانوا يستبدلون بالأمثال «الساخنة» (أمثال النموذج IIA) بأمثال من النموذج IIB (تلك التي توضح نظرية العقلية البدائية) أو الأمثال من النموذج I (أسباب = مبررات) .

فلنقبل للحظة واحده اعتبار السيد / هومي ممثلاً - بشكل كاريكاتوري - للذات العارفة العادية؛ فتصبح المسألة برمتها إذن هي أن نعرف إن كان يتعين - كما هو الحال بالنسبة للشخص «البدائي» عند ليفي-بروهل - أن نعتبره صاحب «عقلية سابقة على المنطق» أم أنه يشبه ساحر دوركايم، وهو الذي لا يختلف عن العالم ويمكنه أن يؤمن بأفكار خاطئة متأثرة بمبررات وجيهة مثله تمامًا.

يسمح لي هذا التردد - بالمناسبة - بالعودة إلى واقعة أن التمييز بين النظريات الباردة والنظريات الساخنة التي يقدمها علم النفس المعرفي لا تتفق سوى جزئيًا مع التمييز بين النظريات من النموذج I والنظريات من النموذج II، كما توضح ذلك اللوحة التالية:

(2) R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980.

النظريات		من النموذج I	من النموذج II
		«عقلانية»	«لاعقلانية»
باردة	ماكس فيبر	ليفى - بروهل	
ساخنة		باسكال	باريتو

لكى أوضح هذه الفروق أقول إن النظريات من النموذج I هي التى يمكن التقديم لها بجملة من النموذج القائل : «الشخص X كانت لديه مبررات وجيهة للإيمان بـ Y، لأن ...» والنظريات من النموذج II هي التى نقدم لها بالقول : «الشخص X لم يكن لديه مبررات حقيقية للإيمان بـ Y، ولكن ...» .

يمكن أيضا إذا أردنا - أن نصف النظريات من النموذج I بأنها «عقلية» والنظريات من النموذج II بـ «اللاعقلية» بشرط أن نصل هذه الصفات بالمعنى المحدد هذا.(3)

فى هذه الحالة تكون النظريات التى من النموذج الخاص بليفى-بروهل التى تدعى أن الشخص - «البدائى» عند ليفى-بروهل، والعارف العادى عند علماء النفس المعرفيين - مستجيبا لقواعد فكر خاصة - هي من النوع البارد ما دامت تقلل من دور العوامل العاطفية.

غير أنها فى نفس الوقت تعتبر «لاعقلية» (من النموذج II) بمقدار ما إنها تفضل تقديم نفسها بواسطة تعبير من نوع : « ليس للشخص مبررات حقيقية للاعتقاد بأن، ولكن ...» ، عوضا عن تعبير من نموذج : «الشخص كان لديه

(3) بتفسيرنا الصفة «عقلان» على أنها مساوية خطأ لـ «X كانت لديه مبررات وجيهة لـ ... ، لأنه» فإننا نتفادى الوقوع فى أى لبس وإننا نجد مصادر كلمة «عقل» التى هي كلمة متعددة المعان تغطى استخدامات مختلفة لا يجمع بينها شئ مشترك، سوى أنه يمكن إعادة ترجمتها فى الصياغة السالفة؛ لمناقشة هذه النقطة بصورة أكثر شمولاً راجع الفصلين 8 و9 (وعلى وجه الخصوص الجزء النهائى من هذا الفصل حول تعريف المعقلية).

مبررات وجيهة للإيمان بـ... لأن...» ؛ هكذا نقول عن «بدائي» ليفي-بروهلي :
«ليست لديه مبررات حقيقة للإيمان بأن طقوسه يمكنها جعل الأمطار تسقط، ولكن
فكره يخضع لقواعد تداعى المعانى التى تدعوه إلى الخلط بين العلاقات الرمزية
والعلاقات السببية».

من وجهة نظرى الشخصية أعتقد أن نتائج علم النفس المعرفى تقبل التأويل
على طريقة بارد-عقلى؛ أو بعبارة أخرى أن إنزلاقات الاستدلال الطبيعى تكون
عادة أثرا لمبررات وجيهة.

وباختصار فإن الدراسة المنهجية لعدد صغير من أمثلة استعيرت من هذا
الفرع العلمى تسمح بتوضيح ، فكرة المبررات الوجيهة وأن تثبت أن المعتقدات
الخاطئة ممكن أن تنشأ من محاجة صادقة، وأن تقدم أمثلة «عقلية» لتفسير معتقدات
خاطئة، وأن تظهر فى ذات الوقت الآلية المشتركة لهذه الأمثلة المختلفة.

نزلة جبلية

قرر أحدهم أن يذهب فى نزلة جبلية⁽⁴⁾؛ بدأ رحلته فى الثامنة صباحا سائرا
على الطريق المؤدى إلى القمة التى وصلها فى السادسة والنصف من بعد الظهر؛
طوال هذه الفترة كان يسير على وتيرته التى تراوحت فى انتظامها دون أن يخرج
عن الطريق؛ وفى اليوم التالى وبعد أن أمضى ليلته فى الكوخ الذى على القمة –
عاد إلى الطريق، كما فعل عند الصعود، فى الثامنة صباحا؛ وهبط إلى الوادى،
على نفس الوتيرة شبه المنتظمة – على نفس خطى صعوده تماما ودون أن يبتعد
عنه أبدا؛ وكما هو متوقع فقد كان هبوطه أسرع من صعوده فوصل إلى نقطة
انطلاقه التى خرج منها فى اليوم السابق وذلك فى الخامسة من بعد الظهر.

سؤال : هل مر صاحبنا على نقطة ما على الدرب فى الساعة نفسها خلال
اليومين ؟

(4) استعرت هذا المثل من الكتاب المنشط للفكر فى الإيستمولوجيا الاقتصادية لـ أ. يونافوس : قرن الظلام
الاقتصادى Le Siècle des ténèbres de l'économie، باريس، إيكونوميكا، 1990.

أثارت هذه القضية إعجابى الشديد أو قل أثارتنى التعاليم التى تصورت أنها تقودنى إليها، ودون أن أقوم بتجربة حقيقية على غرار تلك التى يقوم بها علماء النفس المعرفى، رحت أطرح السؤال حولى وأتلقى إجابات من العديد من الأشخاص من مستوى ثقافى متباين، وكذلك من جماهير طلابية مختلفة ؟ فى أغلبية عظمى من الحالات تتراوح درجة دقتها أو التردد فيها حصلت على رد سلبى، سواء بشكل صريح أو فى صورة مخففة («مثل لا يبدو هذا معقولا أو قابلا للتصديق») : يميل «الحدس» بعبارة أخرى إلى أن يهمس فى أذن الشخص الذى يواجه المشكلة — إذا ما أخذت الانطباعات التى خرجت بها من التجربة المتسريعة التى قمت بها على محمل الجد — أنه لا توجد أى فرصة فى أن يكون صاحبنا المترجل قد مر فى أى نقطة من الطريق فى ذات الوقت خلال اليومين.

هنا حاولت أن استكشف الدوافع التى وراء هذه الإجابات، مدركا بعض النجاحات المتفاوتات فى الأهمية؛ وفى أغلب الأحيان حصلت على تعليقات من هذا القبيل :

« هبط المتنزّه بأسرع مما صعد، سار فى اليومين على وتيرته دون أن يفرض على نفسه أى انضباط فى الرتبة: النقطة الفرضية التى كان من الممكن أن يمر بها خلال اليومين فى نفس الوقت لا يمكن على أى حال أن توجد على قطاع محدد من الطريق؛ هذا القطاع يقع على وجه التقريب فى منتصف الطريق بين نقطتى الانطلاق والوصول؛ وفى الحقيقة، قد يكون أقرب قليلا من الوادى عنه من القمة، ما دامت خطواته كانت أسرع فى الهبوط ... لماذا، إلا إذا كان هذا محض صدفة، كان سيرى فى إحدى النقاط من هذا القطاع، الذى هو أصلا غير دقيق فى تحديده، فى ذات الساعة من اليومين؟»

يمكننا هكذا أن نفترض أن الإجابة السلبية للأشخاص، وعلى الرغم من كونها "حدسية" تقوم على استدلال مكون من حجج أربعة تتراوح درجة الوضوح فى التعبير عنها ومتسلسلة على النحو التالى :

1- النقطة التي كان يمكن للمتنزه أن يكون فيها في ذات الساعة لا يمكن أن توجد - إن هي وجدت أصلا - سوى في الجزء الأوسط من الرحلة؛

2- في الواقع : توجد نقطة واحدة يمكن أن تحظى بهذه الخاصية : إن هو مو في هذه النقطة في نفس الساعة في اليومين، فمن الضروري أنه قد مر في ساعة مختلفة في جميع النقاط السابقة والتالية لهذه النقطة؛

3- لنفترض أن المتنزه قد مر في اليوم الأول في الساعة t_0 في نقطة على المنطقة الوسطى من خط سيره، لتكن النقطة p_0 ما هي الفرصة في أن يكون قد مر في اليوم التالي على P_0 في هذه الساعة تماما ؟ الفرصة تكاد تكون منعدمة، بل هي منعدمة صراحة إذا افترضنا أن الزمن سيقاس بطريقة دقيقة؛

4- ليس فقط p_0 ولكن كافة النقاط الموجودة على هذا القطاع الأوسط تتصف بالخاصية ذاتها: إمكانية أن يكون المتنزه قد مر بها في نفس الوقت تماما في اليومين المتتاليين تكاد تكون منعدمة؛

5- إذن، لا يوجد ما نبرر به إفتراض أن يكون صاحبنا قد مر على أي نقطة في نفس الساعة تماما خلال اليومين المتتاليين.

لنضع جانبا - مؤقتا - مسألة أن نعرف إن كان هذا الاعتقاد صحيحا أو خاطئا لكي نؤكد على أن هذا المثل يتميز بمجموعة من الجوانب التي نلقاها كثيرا جدا في تكوين المعتقدات:

(1) قبل كل شيء نقول أن التجربة توضح جيدا الحالة التي يكون فيها الاعتقاد في Y «لا يوجد مبرر يدعو لإفتراض أن المتنزه قد مر على نفس النقطة في ذات الساعة تماما خلال اليومين المتتاليين» هو معلول لإحدى المحاجات.

لا شك في أنه يتعين تمييز الحالة التي تكون المحاجة فيها صريحة عن تلك التي لا تكون فيها هكذا؛ ففي حالات كثيرة يكون في إمكان الأشخاص - عندما

يراجعون أنفسهم في إجاباتهم ويعيدوا التفكير فيها بعداً فقط — التوصل — بطريقة تتراوح درجة وضوحها — إلى المبررات التي دفعتهم إلى اعتناق هذا الاعتقاد؛ وبذلك فإن المبررات المتسببة في الاعتقاد قد تبدو بدرجة أو بأخرى واضحة للشخص، ومع ذلك فهي في جميع الأحوال قائمة وموجودة؛ إذا كانت هذه النقطة قد أثارت بعض الأسئلة النظرية، فمن الصعب أن ننفي عند التطبيق وجود بعض المبررات مثلما هو الحال هنا — ويكون لها تأثير سببي على المعتقدات، على الرغم من كونها نصف واعية.

(2) من جهة ثانية، فإن «الاستدلال» الذي يقوم به الشخص يتكون من جزئين: الأول صريح وهو متعلق بالحجج المطروحة أعلاه والآخر ضمنى.

بهذا الشكل يقوم الفرد في الحاجة الحالية، بعملية استقراء ذهنى، يمنح لنفسه بواسطتها مجموعة محددة من (P_0, P_1, \dots, P_n) ويتساءل عنها إن كانت لديها فرصة بأن تتميز بخاصية x ، أى أن يكون المتنزه قد مر عليها فى ذات الساعة فى اليومين.

دراسته تصل به عندئذ إلى الإجابة السلبية:

« $\sim x P_1$ » أى نقطة من هذه النقاط لا يمكنها أن تكون له الخاصية x ويخلص من ذلك إلى أنه إن كانت القضية « $\sim x P_1$ » صحيحة على النقاط P_0, \dots, P_n فهي صحيحة أيضاً بالنسبة لكافة النقاط فى الجزء الأوسط من الرحلة وعددها بطبيعة الأمر لا نهائى.

يقر الشخص ضمناً إذن أن الصدق المعترف به لعملية الاستقراء غموماً يسمح له بأن يعبر من الدراسة (الذهنية) لبعض النقاط إلى قضية صادقة فى جميع النقاط التى يتكون منها الأمر المدروس برمته.

نتبين لنا — من جهة أخرى — فى حاجة الفرد — قضايا ضمنية عديدة أخرى مثل: — أن المنهج الصالح فى البحث عن إجابة للسؤال يكون فى أن نمسح أنفسنا مجموعة النقاط من P_0 إلى P_n وأن نتساءل فى شأنهم عن معرفة إذا كانت

القضية « $(P_1) x$ » صحيحة؛ وأيضا أنه إذا كان المنهج المتبع ليس بطبيعة الأمر هو الممكن الوحيد إلا أن أى منهج آخر يمكن تصوره سيصل بنا إلى النتيجة ذاتها ... الخ.

(3) الجانب الثالث، الذى يجب التأكيد عليه هو أن كافة محاجات الشخص المثالى — نموذجى التى أنقلها هنا، سواء المحاجات الصريحة أو الضمنية — هى ماجات صادقة؛ والحق أن الاستقراء يعتبر عملية معترف بها بشكل عام؛ حتى لو لم تكن مؤسسة بطريقة منطقية فإن الواقع هو — كما يوضح بوشانسكى ذلك (5) — أن المعرفة العادية ليست وحدها التى نعتمد عليها بل إن العلوم كافة تفعل ذلك، ومن جهة أخرى فإن السؤال المطروح هو بالفعل أن نحدد إذا كانت هناك نقطة أو عدة نقاط p مثل $(p_1) x$.

وباختصار فيما أن كافة الحجج التى يمكن أن نستبينها من وراء هذه الإجابات السلبية — التى تكاد تكون إجماعية — كانت حججا صادقة، فيمكن القول إن المعتقد الذى يصل إليه الفرد هو معتقد قائم على "مبررات وجيهة".

(4) يجب مع ذلك أن نلاحظ أن هذه المبررات هى مبررات "وجيهة" بالمعنى الذى أضع فيه هذه الصفة داخل هذا الإطار : فهذه المبررات المبررة تماما من وجهة النظر الذاتية تنتهى إلى نتائج خاطئة من الناحية الموضوعية (أرجو أن أطلب من القارئ غير المقتنع بهذه النقطة أن يمنحني لحظة من الصبر)؛ وفى الوقت نفسه فإن هذه المبررات، على الرغم من كونها ذاتية، فهى ليست تحكمية، ومما يثبت ذلك أن العديد من الأفراد يميلون إلى الاشتراك فى هذا الرأى.(6)

(5) J.M. Bochenski, *The Methods of Contemporary Thought*, Dordrecht, Reidel, 1965.

(6) هذا «الإجماع» النظرى يعتبر شرطا ضروريا لكنه غير كاف لجعل مرور ما «مبررا وجيها» بالمعنى الذى أتناول فيه هذا التعبير؛ الحقيقة أن المعتقدات الأقل عقلية يمكنها أن تنال كذلك الإجماع؛ ولا أعتقد أنه فى الإمكان تحديد المعايير التى تسمح بالتمييز بطريقة آلية بين المبررات الوجيهة و«السبئية»؛ وهل يوجد فى نهاية الأمر، معايير تسمح بالتمييز بصورة ميكانيكية بين الصحيح والخطأ؟ راجع فى هذا الفصل الثامن.

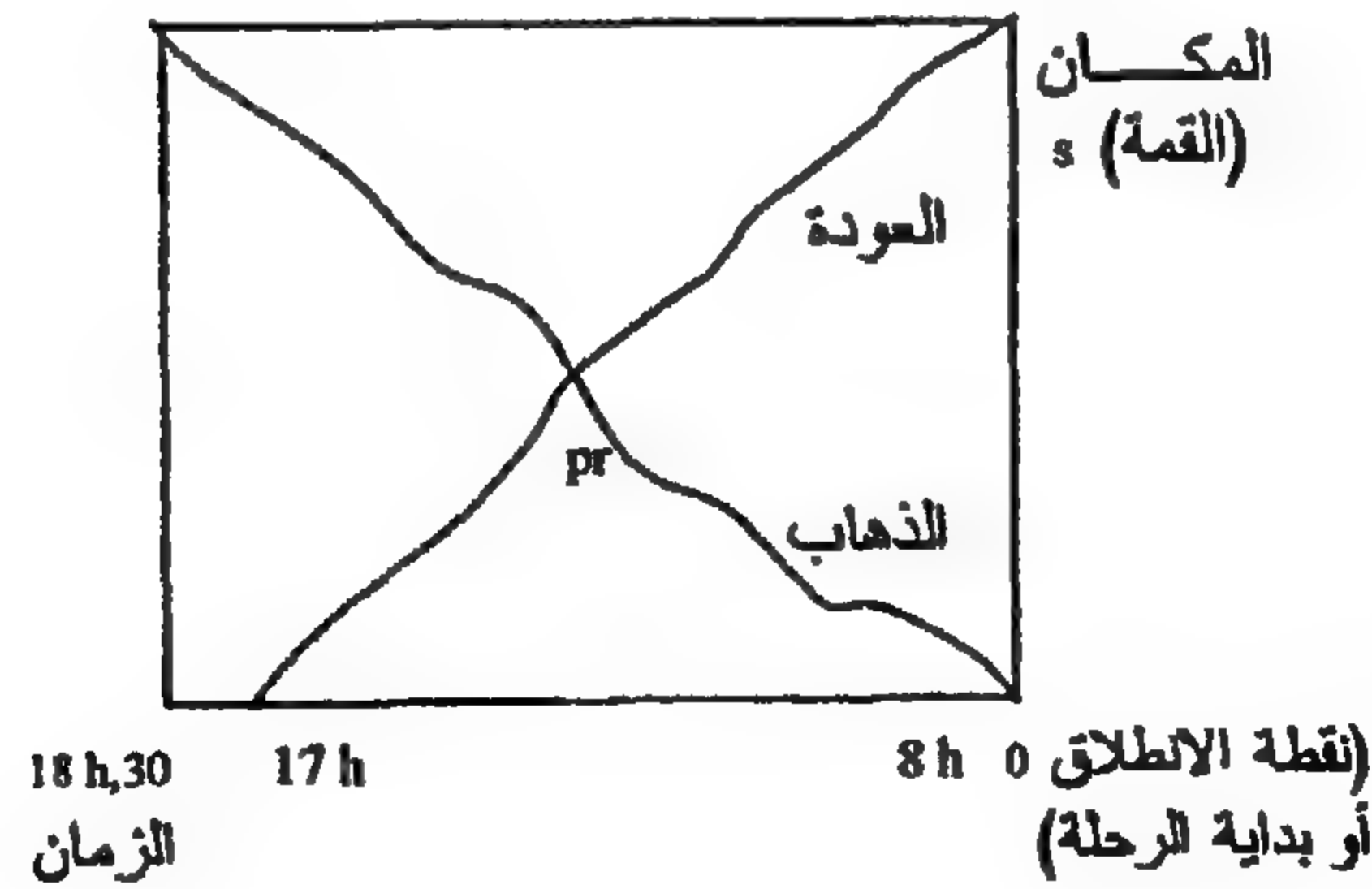
فى المجموع فإن معتقدات الأفراد — «لا توجد نقطة p_1 مثل $x P_1$ » — تقوم على حاجة معقولة : فإن كل مكونات هذه الحاجة مقبولة؛ ومع ذلك فإن النتيجة خاطئة.

باختصار نقول إننا فعلاً بصدد حالة معتقد من النموذج البارد تكون على أساس حاجة معقولة وعلى الرغم من ذلك خاطئة.

فلنقتنع بدايةً بخطأ هذا المعتقد :

الطريقة الأولى للوصول إلى ذلك تكمن فى أن تقديم المشكلة — بطريقة مختلفة — ذلك بأن نلجأ إلى آلية من الإحداثيات الديكارتية — الإحداثيتان اللتان تمثلان على التوالي الزمن والطريق الذى يذهب من سفح الجبل إلى قمته.

ونصور فيه رحلة الشخص المترىض رافعين سلسله النقاط التى يكون فيها على التوالي فى كل لحظة من اللحظات؛ توصف رحلته على هذا النحو، وبطريقة مجردة — بواسطة منحنى رتيب منتظم مشدود بين نقاط الإحداثيات (الساعة 8.00، O = نقطة «البداية» أو «الانطلاق») و الساعة 18.30، S = «القمة»؛ أما طريق العودة فيمثل بنفس الطريقة بواسطة منحنى رتيب وغير منتظم، ولكنه فى هذه الحالة «متناقضا» أى هابطاً من اليمين إلى اليسار ما دام المنتزه يقطع المسافة من النقطة S إلى النقطة O (نقطة البداية).



لا يصعب علينا هذه المرة أن نرى أن المنتزه، وعلى الرغم من عدم انتظام
وتيرة سيره، سيمر بالضرورة في نقطة واحدة على الأقل في نفس الساعة تماما في
اليومين المتتاليين؛ وأن هذه النقطة هي الوحيدة.

لقد دهشت أحيانا من رد فعل بعض من محدثي عندما عرضت عليهم هذا
الحل : فقد بدا لهم هذا الحل مناهضا لمعطيات الحدس لدرجة أنهم كانوا يشككون
في أن يكون الرسم ترجمة صحيحة للمسألة .

لذلك بحثت عن إثبات آخر لتصوير آخر للرحلة.

هذا التأويل «المتجسد» للمسألة والذي اتضح أنه بالفعل مقنعا بأسلوب أكثر
سهولة هو الآتي: لنضع صاحبنا يتسلق الجبل تماما كما فعل قبل ذلك ولنفترض أن
شخصا آخر سينطلق من القمة نحو السفح؛ من وجهة النظر الفرضية، فإن الطريق
الذي سيسلكه هذا الشخص المشابه تماما للأول سيكون مطابقا تماما وبالثانية مع
الذي سيسلكه الأول في اليوم التالي والذي سنفترض أنه معروف مقدما.

من الواضح أن صاحبنا سيلتقي مع شبيهه بالضرورة ولنقل أن ذلك يحدث
عن النقطة p_r ؛ وبما أن المنتزه الثاني يمثل النزهة الثانية للمنتزه الأول فيجب إذن
أن المنتزه سيمر بالنقط p_r بكل دقة في نفس اللحظة التي مر بها عليها في الليلة
السابقة.

لماذا أدى الاستلال «الحدسي»، الذي حاولت إعادة بنائه أعلاه، إلى معتقد
خطأ ؟ ذلك لأنه يضخم الثقة التي يمكن أن نضعها في الاستقراء، وكما يوضح ذلك
الرسم البياني فإننا هنا أمام حالة تكون فيها القضية:

$$\sim x(p_i)$$

حقيقية لجميع النقاط، يعنى من لا نهائى النقاط التى يتكون منها المنحنيان ..
سوى في نقطة واحدة في الحالة التى ينطبق فيها محمول على عدد لانتهائى من
الأشياء ماعدا واحد منها فإن تطبيق المنهج الاستقرائى يؤدي بلا منازع إلى
النتيجة:

$$i \text{ لا } \sim x (p_i)$$

شفاهة : لا توجد نقطة يوجد فيها المنتزه في اليومين في نفس الساعة تماماً،
وحقيقة فإن أخذ العينات الذهنية للنقاط p_0, \dots, p_n لا يمكنه على الإطلاق أن يقع على
النقطة p_r يكون فيها

$$\sim x (p_r)$$

خطأ

في المحصلة فإذا كان المجيبون يتوصلون إلى معتقد خاطئ فذلك يرجع
وبمنتهى البساطة إلى أنهم يعتبرون أنه من البديهيات أن أفضل الطرق للإجابة
على أى سؤال من النموذج « هل جميع الغربان لونها أسود؟ » مازال يتمثل في أخذ
عينة من الغربان أو صورة ذهنية للغربان وأن نتساءل إن كانت كافة العناصر
الخاصة بهذه العينة سوداء و— في حالة كون الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب —
الاستقراء بأن «جميع الغربان لونها أسود».

السؤال المطروح هو بالفعل من هذا النموذج : «هل تتميز جميع نقاط المسافة
المقطوعة بفرصة معدومة في أن يتواجد فيها المنتزه خلال اليومين في نفس
الوقت؟»

لماذا يعتبر المجيبون على السؤال — في نهاية الأمر — اللجوء إلى الاستقراء
أنه من البديهيات ويتعاملون معه بطريقة ضمنية ؟ لسبب بسيط هو أنه بالفعل وفي
كثير من الأحيان من البديهيات؛ وبهذا المعنى فإن المبررات التي يستخدمها
المجيبون على السؤال ليست تحكمية⁽⁷⁾ على الرغم من كونها ذاتية.

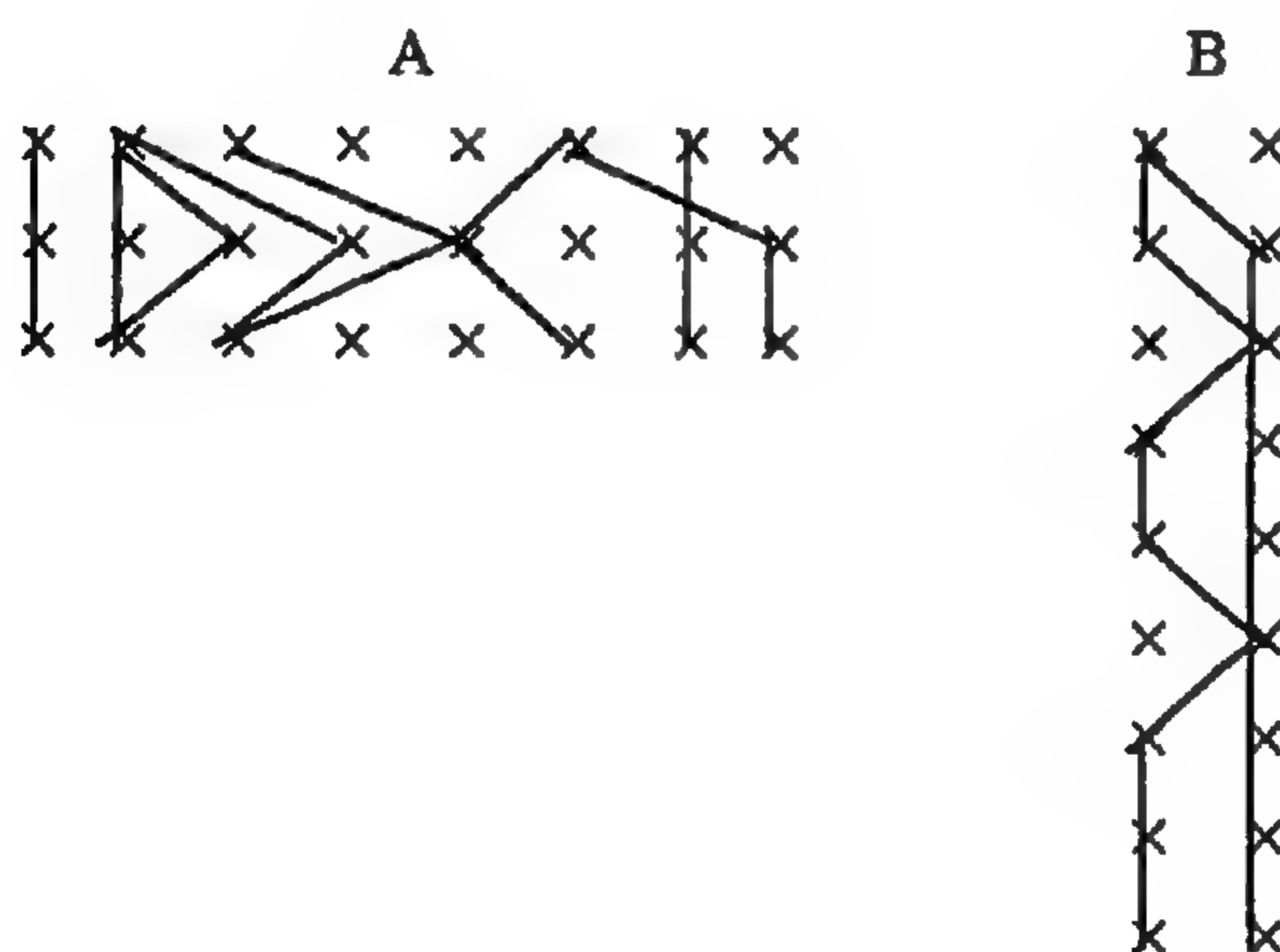
(7) من غير المطروح هنا أن أدخل في مناقشات فلسفية حول الاستقراء؛ قليل من الناس يقر بأنه في الإمكان توليد
افتراضات بناءاً — فقط — على معطيات تجريبية؛ وأنا لا أفترض هذا أبداً هنا عندما أتحدث عن «عمليات
استقرائية» فإن أشير بمنتهى البساطة إلى العملية التي تعمل فيها — في المعرفة العادية وفي المعرفة العلمية سواء بسواء
— على اعتبار ظرفيات مثل « $x(y)$ » أو « x هو سبب y » إلخ أنها مقبولة مادامت، على سبيل المثال، أن من
كل y كان في استطاعتنا ملاحظتها، قد تأكدنا $x(y)$ ؛ يجب بعد ذلك بطبيعة الحال أن نتساءل إذا كان هذا
«التعميم» هو مقبول حقيقة؛ إن النقطة التي نهمي هنا هي أن العديد من الإنزلاقات تنشأ من إننا ندخل هنا
ضمنيات ظرفيات أخرى، مثل : إن الـ y_1 التي لاحظناها هي «مثلة» لمجموع الـ y_i .

بعض الأمثلة الأخرى التى سنستعيرها مباشرة فى هذه المرة من علم النفس المعرفى ستسمح لنا بأن نلاحظ أن هذه العملية ذاتها – ومع بعض التتوعات الطفيفة – يمكن الالتقاء بها فى معظم الإنزلاقات التى يقع فيها الاستدلال عندما يناقشها هذا الفرع المعرفى بطريقة تلقى الضوء عليه بشكل كاشف للغاية.

أما عن الدراسات التى تتطوى عليها الفصول التالية، فهى تحاول إثبات أنه يمكن التعرف على هذه العملية الذهنية العامة – ليس فقط فى الفكر العادى الذى يحاول علم النفس المعرفى التعرف على قوانينه بواسطة تجاربه التى تتسم بشيء من السطحية، وإنما يمكن التعرف عليها أيضا فى الفكر المنهجي العلمى.

علامات x ومحطات الحافلات :

من خلال إحدى تجاربهما العديدة، قدم تفيرسكى وكاهنمان⁽⁸⁾ إلى بعض الأشخاص مجموعتين من علامات x تتكون إحداها (A) من ثلاث خطوط من ثمان علامات لكل منها والأخرى من عمودين يتكون كل منهما من تسع علامات أو – إذا أردنا قولاً آخر – من سطرين راسيين يتكون كل منهما من تسع علامات كما هو مبين فيما بعد :



⁽⁸⁾ A.Tversky et D. Kahneman, «Availability: a heuristic for judging frequency and probability», *Cognitive Psychology*, 5, 1973, 207-232.

كان السؤال المطروح هو الآتي :

حدد ما إذا كان عدد الطرق الذاهبة من أول إلى آخر سطر
مارة بعلامة واحدة – واحدة فقط – في كل سطر وسيط، هل هذا
العدد أكبر في A أم في B أم هم متساويان فيهما ؟

تم طرح السؤال على 64 فرداً، من بينهم 46 (أى ثلاثة أربعاهم تقريباً) أجابوا
أن عدد الطرق الموصلة من أول سطر إلى آخر سطر أكبر في A عنه في B .
الواقع أن العدد متساو تماماً في الحالتين وهو 512⁽⁹⁾.

في الواقع أن تفيرسكى وكاهنمان عندما أرادا شرح هذا الخطأ في الاستدلال
استخدما فكرة تحتل مكاناً كبيراً في بحوثهما وهو «مبدأ المتاحية الكشفية أو التيسر»
(availability heuristics).

الفرض الهام المتخفى وراء هذا التصور المؤدى إلى شئ من الحيرة هو أن
الأفراد – لدى إجابتهم على السؤال – «بحثوا» – وأنا أضع هذا الفعل بين أقواس
لكى أشير إلى أن هذا البحث كان فى أغلب الأحوال نصف واع أكثر من كونه
واعياً تماماً – عن طريق كشفى، فوقعوا على الأسهل والأكثر طبيعية : وهو
محاولة تقدير عدد الطرق الذى يجيب على السؤال المطروح؛ وبما أنه من
المستحيل إجراء هذه العملية ذهنياً بشكل كامل فقد اكتفوا بإجراء «جسة»؛ أى أنهم
حاولوا أن يجدوا فى A وفى B طرقاً تستجيب للتعريف.

إلا أنه من الأسهل – والقارئ يمكنه أن يلاحظ ذلك بسهولة عند مراجعته
الرسمين حيث تم إظهار بعض من تلك الطرق – أن ترى الطرق فى A بأفضل
مما هو الحال بالنسبة لـ B؛ الطرق الثمانى التى تهبط فى A مباشرة من السطر
الأول إلى الثالث عبر كل عمود واضحة للغاية؛ كما أنه من السهل للغاية رؤية
كافة الطرق التى تهبط من السطر الأول إلى السطر الثالث بعد أن تتعطف إلى

(9) عدد الطرق في A عددها 8^3 ما داموا يستطيعون المرور من إحدى العلامات الثمان من الخط الأول إلى إحدى
العلامات الثمان من السطر الثان ومن إحدى العلامات الثمان من الثالث؛ ونفس الحال ينطبق على B فعددها هو
 2^9 ؛ ولكن $8^3 - (2^3)^3 = 512$.

اليمين أو اليسار من أحد أو اثنين أو ثلاثة .. الخ من الأعمدة؛ وباختصار فإنه من السهل أن نميز عددا كبيرا من الطرق التي تجيب على السؤال في الحالة A؛ أما في B فيصعب كثيرا رؤية عدد كبير من الطرق بسبب رئيسي هاهو أن الطرق في B أطول بكثير منها عن في A بما أنه تشتمل على سبعة أجزاء بدلا من اثنين؛ وإذا حاولنا إظهار كل هذه الطرق في الرسم، أو إذا نحن حاولنا حتى أن نرسم عددا متساويا في A وفي B فإن الصورة ستصبح أكثر تشويشا في B أكثر منها في A.

وباختصار، فإن الأشخاص الذين اختاروا إجابة « وجود طرق أكثر في A » قد توصلوا إلى تلك النتيجة عبر العملية التالية :

(1) تطبيق عملية كشفية للعد بواسطة عينات ذهنية ؛

(2) نتيجة وسيطة : العينة المأخوذة في A عددها أكبر من تلك المأخوذة من B؛

(3) تحريك عملية الاستقراء؛

(4) النتيجة النهائية : توجد طرق أكثر في A.

وبالتالى فإن العقدة التى يتبلور من خلالها المعتقد الخاطئ هى نفسها التى كانت فى الحالة السابقة : أى أن الشخص يضع ثقته فى مبدأ، وهو مبدأ الاستقراء الذى يدخله فى العملية دون تفكير منه، بل وعلى الأرجح دون وعى حقيقى منه؛ إن تحريك هذا المبدأ هو الذى يسمح له بالمرور من النتيجة الوسيطة إلى النتيجة النهائية؛ ولكن النتيجة الوسيطة مقبولة تماما بما أنها تكتفى بوصف واقع ما وصفا سليما («لقد وجدت عددا أكبر فى A عنه فى B»); ومع ذلك ، فالنتيجة النهائية هى الخاطئة.

يقدم لنا تفيرسكى وكاهنمان أمثلة عديدة أخرى تسمح بإبراز عمومية العملية التى يستخدمها الأفراد المجيبون على الحالة السابقة؛ إلا أننى سأكتفى بذكر مثل واحد آخر وبطريقة مختصرة.

لنتصور خطا لحافلة عامة يتضمن بخلاف المحطتين النهائيتين عشر محطات أخرى، ولنفترض أننا نريد جعل عدد من المحطات التي على خط السير محطات إجبارية — ولتكن محطتان؛ يوجد عدد كبير من الاحتمالات : أن نجعل مثلا إجبارية المحطات 1 و 2 أو 1 و 3، ... 2 و 4 ... 9 و 10؛ ونحن لا نضع في الحسبان بشكل نهائى الناحية العملية لوجود هذه المحطات الإجبارية فى مكان ما أو فى مكان الآخر؛ والسؤال المطروح هو التالى :

قارن الموقف الذى سنقيم فيه محطتين إجباريتين ذلك الذى سننشئ فيه ثمان محطات على سبيل المثال ثم حدد إن كان عدد الاحتمالات أكبر أو مساو أو أقل فى الحالة الأولى أم فى الثانية.

ثم يتكرر طرح السؤال وفى كل مرة يعدل القائم بالتجربة من قيمة هذين الرقمين.

لدى مواجهتهم لهذا النوع من الأسئلة يميل المجيبون عليها إلى تعزيز وجود اختيارات أكثر عددا فى حالة محطتين عنه فى ثمان محطات إجبارية؛ كما أنهم يقدرون أن عدد الاختيارات أكبر عند إنشاء محطتين عنه فى سبع أو حتى ستة محطات إجبارية.

الحقيقة هى أن عدد الإمكانيات واحد فى حالة محطتين وثمانى محطات وهو — على العكس مما يعتقد أغلبية المجيبين — أكثر (بل قد يكون أكثر من الضعف) فى حالة سبع محطات إجبارية عن حالة المحطتين وهو أربع مرات أكبر فى حالة ست محطات إجبارية عنه فى اثنتين⁽¹⁰⁾.

(10) لدينا عشرة إمكانيات لاختيار المحطة الأولى وتسع لاختيار الثانية؛ إلا أن هذه الإمكانيات التسعين لا تتناسب سوى مع $(9 \times 10) / 2 = 45$ اختيارا مختلفا (التكوين المشكل من المحطة رقم X والمحطة رقم Y لا يتميز عن التكوين المشكل من المحطة رقم Y والمحطة رقم X)؛ لدينا أيضا بنفس الطريقة وعلى التوالى 10 و 9 و 8 إمكانيات "الشطب" محطة أولى ومحطة ثانية ومحطة ثالثة، أى نى تعبير آخر "الاختيار" سبع محطات؛ إلا أن هذه الإمكانيات لا تتناسب سوى مع $(8 \times 9 \times 10) / (3 \times 2) = 120$ اختيارا مختلفا (التكوينات الستة $xyz, xzy, yxz, yzx, zxy, zyx$ تعتبر متطابقة)؛ نى حالة 4 (أو 6) محطات يصبح عدد "الاختيارات" : $(7 \times 8 \times 9 \times 10) / (4 \times 3 \times 2) = 210$.

ياخذ إذن إنزلاق الحدس أبعاداً ضخمة جداً هنا؛ وينشأ هذا من أن الأشخاص يطبقون عملية مماثلة للسابقة: أى أنه أكثر سهولة أن نتصور — أو أن نصور بيانياً — عدداً كبيراً للاختيارات فى حالة محطتين عن — قل على سبيل المثال — سبع محطات إجبارية؛ فإذا جمعنا بين هذه النتيجة المقبولة لاختيار العينات بطريقة ذهنية مع فكرة أن مبدأ الاستقراء يمكن تطبيقه على المسألة فالذى يحدث هو الوصول إلى النتيجة الخاطئة بأنه توجد طرق أكثر لاختيار محطتين للحافلة عن سبع⁽¹¹⁾

يمكننا أن نستخلص من هذه الأمثلة الثلاثة الأول عدداً من النتائج :

• بداية : أنه — فى جميع الأحوال — يتولد الاعتقاد الخطأ بواسطة عملية متطابقة.
• ثانياً إن هذا الاعتقاد ينتج عن تطبيق خطوة، ليست فقط قابلة للفهم، وإنما هى أيضاً «يمكن للدفاع عنها» بالمعنى الذى تعطى فيه نتائج مقبولة موضوعياً فى جميع المواقف الممكنة التى قد يعتبرها المرء مماثلة للتى يواجهها؛ بعبارة أخرى، وتوضح هذه التجارب — بطريقة اصطلاحية بلا شك ولكنها لا تقبل الجدل — الحالة التى يعتق فيها المرء معتقدات خطأ معتمداً على مبررات وجيهة.

• من ناحية ثالثة يتعين التأكيد على أن هذه المبررات هى أبعد من أن تكون تحكمية، بل إنها تتمتع بشيء من الكلية؛ وهذا يفسر لماذا تميل الإجابة الخطأ إلى أن تكون هى التى يعطيها عدد من الأفراد عادة ما يكون أقرب إلى الإجماع من الأغلبية البسيطة.

مصدر هذه «الكلية» يسهل إدراكه وينبع من الثقة التى يضعها الأفراد فى مبدأ الاستقراء، وهو بلا شك فى غير موضعه هنا؛ ولكن الواقع هو أن الناس لهم كل الحق فى أن يضعوا ثقتهم فى هذا المبدأ الحيوى والذى يمكن بالفعل وفى جميع أنواع المواقف — اعتباره من «البديهيات».

(11) الذى حدث هو أن الباحثين قد طرحوا السؤال بطريقة نسقية لجميع قيم المتغيرة «عدد المحطات الإجبارية» فبحسب بين 2 و 8.

ومن جهة أخرى تثير المسائل الثلاثة بصورة تكاد تكون طبيعية اللجوء إلى منهج الاستقراء؛ ففي الحالة الأولى يتعلق الموضوع فعلا بمعرفة إن كانت بعض عناصر مجموعة ما من النقاط لها الخاصية x ؛ فلماذا لا «ستخرج» بعضا منها ونرى إن كانت لها في الواقع هذه الخاصية، تماما مثلما نأخذ عينة من الكرات الصغيرة من وعاء ما لتحديد نسب البيض منها إلى السود؟ أما في الحالتين الثانية والثالثة فهما يذكران بحالة عادية جدا هي حالة صياد السمك : ففي الأيام التي يصطاد فيها عددا أكبر من السمك فهو يقرر - بصورة صادقة - أنه يوجد (بلا شك) في هذا اليوم سمك أكثر تموج به المياه التي ألقى فيها بشبাকে.

فباستدلال عقلي من هذا النموذج يتعرف المرء - مثلا على وجود طرق أخرى كثيرة تلبي الشروط المثارة في السؤال A عن تلك التي في B، ذلك لأنه يلحظها بسهولة أكبر في A عنها في B؛ وبنفس الأسلوب: فإذا أنه يتعرف على عدد أكبر من الطرق لتحديد محطتين للحوافل من طرق تحديد سبع أو ثمان محطات، فهو يذهب إلى تقرير أنه يوجد عدد أكثر في الحالة الأولى.

يجب أن نسجل في النهاية أن هذه الأمثلة توضح بطريقة جلية حالة من الحالات تكون فيها نتيجة معتقدات خاطئة مقصورة على مبررات؛ لا توجد هنا أي عاطفة أو أي إحساس يتسبب في المعتقد الخطأ.

استدلال عادي وفكر سحري

مثل إضافي سيسمح لنا بتعميق هذا النقاش حول نقطتين.

ففي الأمثلة السابقة يتمثل محور الحجة المؤدية إلى الإجابة الخطأ في الاعتناق بالبعد واعي⁽¹²⁾ للمرء لمبدأ الاستقراء؛ يمكن بطبيعة الحال ألا تعود القبلات الضمنية التي قد تصيب، طبقا لمثال زيمل، بالعدوى أحد الاستدلالات إلى هذا المبدأ وحده، وهو ما سنلاحظه في المثل التالي وأيضا في جميع الأمثلة التي لا تدخل في إطار علم النفس المعرفي الذي سأقدمها في الفصول التالية.

(12) راجع التعليقات الواردة في الفصل الثالث حول هذا التعبير.

المثل الذى سأعرض له الآن — على وجه الخصوص — سيسمح لنا بتحديد التفسير الذى يجب أن نفسر به نتائج علم النفس المعرفى «البارد» : وهو تفسير على طريقة ليفى-بروهل الذى يرى أن المعرفة العادية تخضع لقواعد مختلفة وهى وفى كافة الأحوال أكثر لنا من تلك التى للفكر المنهجى، أو تفسير على طريقة دوركايم — أو على طريقة زيمل القائل بأن المعرفة العادية والمعرفة المنهجية تستجيبان أصلاً إلى نفس القواعد ؟

يجب أن نعترف بأن المسألة ليست هينة، بما أن التفسير الأول يؤدى إلى فكرة تكاثر المنطقيات وبصورة أشمل تكاثر العمليات الاستدلالية؛ أما الأخرى فهى على عكس ذلك تؤدى إلى نتيجة كلية لقواعد عمل الفكر؛ الأولى تصب فى نتيجة أن الفكر الطبيعى تتحكم فيه قواعد تفرض عليه تمثيلات خطأ للعالم وأنها فى جوهرها سحرية، فى حين أن الأخرى ترجع اعتبار المعرفة الطبيعية ومثلها المعرفة المنهجية على أنها بنيان تتراوح فى درجات هشاشته وهو بنيان مشيد من ناتج من خليط من مشاهدات وظروف؛ فعلى حين ترى الأولى وجود عدم استمرارية راديكالية بين الفكر الطبيعى والفكر العلمى ترى الأخرى على النقيض منها وجود استمرارية بينهما.

على الرغم من أن علماء النفس المعرفيين ليسوا واضحين حول هذه النقطة، يوجد العديد من العناصر التى تسمح بالاعتقاد بأن العديد منهم يميلون إلى قبول تفسير على طريقة ليفى-بروهل واختاروا تصوراً للفكر متعدد الآلهة، إذ يقرون بوجود منظومات تفكير متعددة ويميلون بوجه خاص إلى تفسير المعرفة العادية على أنها تستجيب لمبادئ يصفها ليفى-بروهل بأنها قبل-منطقية.

وعلى العموم هذا هو الموقف الذى يتخذه شويدر، فى مقال هام نشره هذا الباحث فى إحدى المجلات الأنثروبولوجية عكف بشكل صريح على إثبات أن الفكر العادى للإنسان المعاصر هو فكر من النموذج السحرى كما يشير إليه عنوان المقال ذاته⁽¹³⁾. المقال مهدى — فى لفئة كريمة من كاتبه — إلى هذا الولد الصغير

(13) R.A. Shweder, «Likeliness and likelihood in everyday thought : magical thinking in judgments about personality», *Current Anthropology*, vol. 18, n°4, décembre 1977, 637-659.

الذى كان مقتنعا بأن العنكبوت يسمع بأرجله فقطع أرجل إحدى هذه الحشرات ثم أمرها بأن تقفز، ولما لاحظ أنها لا تقفز استخلص منتصرا أن العنكبوت يسمع من أقدامه.

المسألة الفاصلة هي بطبيعة الحال مسألة شويدر عن السحر.

كما يشير هو نفسه إلى ذلك صراحة يعترض شويدر بداية على النظرية (من النموذج I) التى بناصرها ليفي-شترأوس، التى ترى أنه يجب تصور السحر على أنه محاولة يقوم بها الفرد المنتمى للمجتمعات التقليدية للتحكم فى بيئته⁽¹⁴⁾؛ على هذا النحو لا يتميز السحر عن العلم لا فى وظائفه ولا فى الدوافع التى تحركه⁽¹⁵⁾. تبدو هذه النظرية لشويدر- التى تنقل عن دوركايم جوهر نظريته - غير قادرة على تفسير التجارب التى يعتمد عليها فى أبحاثه والتى سأذكرها بعد قليل.

كما أن شويدر يرفض النظرية من النموذج II - النظرية الساخنة - لمالينوفسكى القائلة بأنه يجب ألا نفسر السحر على أنه التعبير الرمزي عن الرغبة أو - على نحو أدق - على أنه محاولة غير عقلية للسيطرة على الأحداث حتى نيسر لأنفسنا تحقيق رغباتنا: مثل الرغبة، فى أن نرى القطعان قد ازدادت ونمت⁽¹⁶⁾.

ويعترض شويدر فى النهاية على الذين - مثل - تامبيه (ولعلنا نضيف أيضا إلى القائمة التى يقدمها هو : فتجشتين) - ينكرون حقيقة وجود معتقدات سحرية ويرون فيها نوعا من البلاغة- تهدف إلى إيقاظ العواطف أكثر من كونها منظومة من المعتقدات النظرية والتطبيقية عن الواقع⁽¹⁷⁾. يقابل شويدر هذه النظريات الكلاسيكية بنظرية يقدمها على أنها اختيار أكثر قبولا :

⁽¹⁴⁾ C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1982 (1962).

⁽¹⁵⁾ «Some Scholars have viewed magic as a relatively effective set of procedures for acquiring knowledge and exercising control over one's environment, comparable to scientific canons of inquiry», R.A. Shweder, *op. cit.*, 637.

⁽¹⁶⁾ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Garden City, Doubleday, 1954.

⁽¹⁷⁾ S. J. Tambiah, «Form and meaning of magical acts : a point of view», in R. Horton and R. Finnegan, *Modes of Thought*, Londres, Faber, 1973, 230-248. Wittgenstein, «Bemerkungen über Frazer's *The Golden Bough*», *Synthese*, 17, 1967, 233-253.

«الفكر السحري هو تعبير عن المنظور الطبيعي الذى يعبر عنه
البالغون العاديون من استخلاص نتائج ذات علاقة متبادلة مع تجاربهم، وفي
نفس الوقت عن ميل كلى للبحث عن علاقات (متشابهات) رمزية وذات معنى
بين الأشياء والأحداث.»

ثم يضيف

«ليس السحر أقل تمييزا لنشاطاتنا العقلية السائدة عن تلك الخاصة بالأعمال
العادية للأزاندى..» (18)

على هذا النحو فإن فكرة العلاقة المتبادلة تخرج عن نطاق الفكر السائد الذى
يبدلها بقواعد لا أساس لها، والتي يقوم عليها تشخيصه مؤكدا وجود علاقة (مثل
من السبب إلى الأثر) أو وجود شبه بين A و B، حيث لا يصل التحليل العلائقى
إلى أى نتيجة من هذا النوع.

أما بالنسبة لظاهرة السحر ذاتها فهي تنتج ببساطة من عدم تعود وعدم وجود
قربة للفكر العادى مع مبادئ الاستدلال كما هي موصوفة فى النظرية الإحصائية.

يتعين علينا إذن — كما يشير شويدر — أن نتصور الفكر السحري — لا
على أنه من خصائص المجتمعات التى يصفها علماء الأجناس بأنها تقليدية —
بل هو كلى؛ وعلاوة على ذلك فإن هذا الأسلوب فى التفكير ينتج عن
«ميل» inclinations^(*) تكشف عن وجود قوانين للتفكير العادى تسيطر على
الفرد العارف؛ وأخيرا فإن هذه القوانين تعتبر «قبل-منطقية» (فى تعبيرنا نحن
الذى هو غريب عن قاموس شويدر نفسه) وهى — فى جميع الأحوال — تتناقض
مع نظرية الاستدلال الإحصائى.

(18) «Magical thinking is an expression of a universal inclination of normal adults to draw correlation to seek symbolic and meaningful connections (likenesses) among objects and events. Magical thinking is no less characteristic of our mundane intellectual activities than it is of Zande curing practices. » Shweder, *op. Cit.*, 637.

(*) بالإنجليزية ن النص الأصلى (الترجم).

ونقر هنا أننا لسنا بعيدين عن العقلية البدائية التي يفضلها ليفي-بروهل.

ولكن يوجد على الجانب الآخر فرق هام بين الباحثين؛ فعلى حين يجد ليفي - بروهل في هذه العقلية البدائية خصيصة لما يتصوره من المنظور التطوري الذي ورثه عن أوجست كونت وأعتمده لنفسه على أنه مرحلة من مراحل التطور العقلي للبشرية، يعطى شويدر للفكر السحري وضع البعد اللازم للفكر الإنساني.

هذا التفسير يثير الجدل كما سنرى؛ فهو يثير أسئلة هامة كثيرة؛ إلا أنه يقوم على تجارب تلقى الضوء على الكثير من الأمور ولكن تحليلها لا يمكن أن يكون فورياً.

إليك إحدى هذه التجارب⁽¹⁹⁾:

طلب من بعض الطلبة أن يقدروا درجة تواتر سمتين من سمات الشخصية في مجموعة من السكان عددهم 100 فرد تم انتقايتهم بالصدفة؛ كم هو عدد الذين يبدو أنهم متمتعين (بالتفة بالنفس *self esteem*)^(*)؟ كم هو عدد الذين يكشفون عن مقدرات رياضية *leadership*^(*)؟

التقديرات الذاتية التي نحصل عليها عندما نطرح مثل هذا النموذج من الأسئلة على طلبة أمريكيين يتفق دائماً وبالتقريب - حسبما يقول شويدر - مع المعطيات المذكورة في الجدول المنشور أدناه؛ يبين هذا الجدول أن من بين المائة فرد 65 منهم صنفوا على أنهم واثقون بأنفسهم و20 فرد بأنهم يتمتعون بصفة الريادة.

وإذا ما طلب من هؤلاء الطلبة أن يحددوا من بين العشرين شخصاً ذوي المواهب القيادية كم منهم يبدو لهم متمتعين بالتفة بالنفس فهم يحددون ذلك بـ 15 فرداً.

إذا وضعنا كشفاً بالإمكانات التي تتناسب هذا التقدير الثلاثي وحسبنا العلاقة المتبادلة بين المتغيرين فإننا سنلاحظ أنها في الواقع ضعيفة للغاية.

(19) تجارب أخرى مذكورة في الفصل العاشر.

الثقة بالنفس			
المجموع	غائبة (A2)	موجودة (A1)	ريادة
20	5 (b)	15 (a)	موجودة (B1)
80	30 (d)	50 (c)	غائبة (B2)
100	35	65	المجموع

الواقع أن الاحتمال المشروط بإثبات المقدرة على القيادة عندما يتمتع بالثقة بالنفس تبدو حسب هذا الجدول مساوية لـ 0.23 (65/15)؛ والاحتمالية المشروطة بوجود القيادة عندما لا تكون هناك ثقة بالذات تصل إلى 0.14 (35/5) والفرق بين النسبتين هو 0.09، باللغة الإحصائية يقال أن الثقة بالنفس لا تشرح المقدرة القيادية إلا بمقدار لا يعتد به؛ وعليه فإن تقديرات الطلبة حول تواتر العلامتين المميزتين لا تتضمن بأى حال من الأحوال وجود علاقة بينهما؛ وفي كلمات أخرى فهما لا تتضمنان بأى شكل من الأشكال أن الثقة بالنفس تعتبر شرطاً، لا هو ضرورى ولا كاف ولا بالبرهان الأولى ضرورى وكافى للقيادة.

ومع ذلك فعندما يسأل نفس الطلبة إذا كان فى تقديرهم أن الخاصية الأولى للشخصية هي شرط للثانية فهم يعلنون أنهم مقتنعين تماماً بذلك؛ وعليه فإن الطلبة يخرجون من تقديراتهم بنتائج لا يمكن استخلاصها منها بأى شكل من الأشكال؛ إن هذه التقديرات تتضمن – ونحن نكرر – نوعاً من الاستقلالية بين علامتى الشخصية الأولى بالنسبة للآخرى؛ ومع ذلك فإن أغلب الطلبة يعربون عن رأى يقول إن وجود إحدى العلامتين يسمح بتوقع احتمال وجود الأخرى⁽²⁰⁾.

هذا النوع من المشاهدة هو الذى قاد شويدر إلى التأكيد على أن الفكر العادى هو من النموذج السحري : ألا يبدو فعلاً أنه لا يتأثر قط بالتناقض؟

(20) «In the case of self esteem and leadership most American college students claim that knowledge of whether or not someone has self esteem indeed enable them to predict whether or not a person is a leader. This claim is made despite their own correlation-relevant frequency information to the contrary», Shweder, *op. cit.*, 643.

لنضع جانبا الاعتراض القائل بأنه كثيرا جدا مما يحدث أننا عندما لا نقدر نتائج تداعيات محاجة ما — أن نقع فى تناقض مع أنفسنا؛ فإن مثل هذا التفسير يعتبر فى الواقع غير كاف بالمرّة للتعبير عن النتائج التى يرتكن إليها شويدر.

إن التجربة السابقة — مثلها مثل كافة التجارب المثيرة التى يقدمها الباحث من ناحية أخرى — تثبت بالفعل أن أشخاصا طبيعيين وبالغين سن الرشد، بل من ذوى المستوى التعليمى الرفيع، يميلون إلى أن يستخلصوا من مشاهداتهم — بل ومن تقديراتهم الشخصية — نتائج سببية لا تتضمنها تلك المشاهدات، مثلهم مثل ساحر ليفى-بروهل أو إيفانز بريشارد، الشخص ذو المستوى المعرفى العادى يعتقد أنه مدرك للعلاقات السببية حيث لا تكون هذه العلاقات موجودة؛ بل أكثر من ذلك : إنه يصر على التأكيد على وجود علاقات سببية بين A و B حتى فى الحالة مثل هذه — والتى على النقيض من ذلك لا تتضمن معتقداته ذاتها مثل هذه العلاقة السببية.

لسنا — فى واقع الأمر — مرغمين فيما يبدو على تأويل هذه النتائج على طريقة ليفى-بروهل بل يمكننا — على العكس من ذلك — تأويلها بواسطة النموذج I؛ ذلك لأنه لا يوجد، على الرغم من المظاهر، ما يؤدى بنا إلى الاعتقاد فى أن هذا المثل الجديد مختلف تماما عن سابقه.

إن المسألة المطروحة على المشاركين فى التجربة يمكن أن تصاغ على النحو التالى :

هل تعتقد أن الأشخاص ذوى المقدرة على القيادة هم أشخاص واثقون فى أنفسهم؟

ينطلق شويدر فى مناقشته من المبدأ القائل بأن سؤالا مثل هذا يستوجب بطبيعته أن يستدعى داخل ذهن المجيب عليه، كشفا مماثلا للذى قدمته أعلاه، وهو يلاحظ أن هذا الاستدعاء لم يحدث : وإلا لما كان المجيبون قد أقاموا علاقة سببية بين المتغيرين؛ إذن : فهم يخضعون لقواعد فكرية قبل - منطقية.

والواقع هو أننا إذا لاحظنا شكل السؤال المطروح على المجيبين عليه لرأينا أن المطلوب منهم هو تحديد ما إذا كان المحمول ينطبق على الموضوع؛ غير أن مثل هذا السؤال — على الرغم من سهولته الشكلية — غامض للغاية لتعدد معانيه وأنا أعنى هنا أن طبيعة المعلومة الضرورية للإجابة — إيجابية كانت أو سلبية — على مثل هذا السؤال هي أبعد من أن تتبع من شكل السؤال وحده، ولا يمكن في واقع الأمر، وبشكل عام، أن يتم تحديدها إلا بناءاً على الإطار العام وهي معلومة يمكن أن تكون متغيرة في الدالة .

وبكلمات أكثر دقة نقول : صحيح أن الرد على هذا السؤال سيكون إيجابياً أو سلبياً بناءاً على بعض المعلومات المتوفرة أو التي يعتقد أنها متوفرة عن التواترات التي تميز ظهور بعض العناصر لدى مجموعة إحصائية : فإذا وافقنا على استخدام معجم ألفاظ شويدر فيمكن أن نقول إن الرد الإيجابي أو السلبي على سؤال من هذا النوع تحدده «المعلومة التواترية ذات الصلة المتبادلة التواترية» (*Correlation* - «*relevant frequency information*»^(*))؛ إلا أن النقطة الجوهرية هي أن طبيعة المعلومة المطابقة تكون بالنسبة للسؤال وفي أحيان كثيرة، ظرفية.

لنحدد — مثلما يفعل علماء المنطق بـ $x(y)$ القضية التي تشير إلى أن « y هي x » أو بتعبير آخر، أن المحمول x ينطبق على الموضوع y .

بعض الأمثلة الأولية تسمح لنا بأن ندرك أن العلاقة بين سؤال كهذا « $x(y)?$ » وطبيعة المعلومة التواترية ذات الصلة التي تسمح بالإجابة عليه سلباً أو إيجاباً هي في واقع الأمر وفي كثير من الأحيان غير أكيدة بشكل واضح : فحسبما تكون الأسئلة تبدو المعلومة المذكورة متغيرة؛ هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فليس من الواضح على الدوام أنه يجب أن نشرك مع سؤال مثل هذا نوعاً من المعلومات مفضلينها عن نوع آخر.

(*) بالإنجليزية في النص الفرنسي.

وهكذا ففي بعض الأحوال لن نوافق على القضية $x(y)$ إلا إذا بدا أن $x(y)$ صحيح في جميع الـ y .

نأخذ مثالا تقليديا يذكره الفلاسفة في مناقشاتهم؛ صيغة مثل «جميع الغربان سوداء اللون» يوحى بأن صفة «أسود» هي إحدى الصفات التي تسمح بالتعرف على طائر على أنه غراب؛ نحن بصدد صفة مميزة وإن لم تكن في مجال علم الحيوان فهي كذلك على الأقل في مجال المعرفة العادية؛ ولكن منذ اللحظة التي يكون فيها المحمول (x) مفسرا على أنه علامة مميزة، فإن القضية $x(y)$ تميل إلى ألا تؤخذ على أنها صحيحة سوى بشرط أن يكون جميع y هم x ، أي في حالتنا هذه أن يكون كافة الغربان سودا؛ لا يمكننا بطبيعة الحال أن نثبت أن كل الغربان دون استثناء سود اللون؛ ولكننا سنعتبر ظهور غراب واحد باللون الأصفر على أنه يكفي لجعل القضية $x(y)$ صعبة القبول.

هذا المثل يتضح بصورة أدق عندما تمثل $x(y)$ تعريفا تحليليا صريحا : ففي هذه الحالة تصبح $x(y)$ غير مقبولة إلا إذا كانت الـ y وبدون أي استثناء x ؛ فلنفكر على سبيل المثال في قضية مثل : «إن جزئ غاز ثاني أكسيد الكربون يتكون من ذرة كربون وذرتين أوكسجين» : في هذه الحالة سنكون غير قادرين على الإطلاق على التوفيق بين هذه القضية مع وجود جزئ واحد من غاز ثاني أكسيد الكربون لا يظهر هذا التكوين.

في حالة مثل هذه يمكن تقديم «المعلومة التواترية ذات الصلة» بواسطة لوحة من مستطيلين يكون أحدهما فعليته معدومة.

غير سود ($\sim x$)	سود (x)	
0 (لا يوجد)	N (جميعهم)	الغرابان (y)

بصيغة أخرى فإن «المعلومة التواترية ذات الصلة» التي تشرك عادة مع قضية مثل التي تقول «إن جميع الغربان سوداء اللون» ستتاسب، لا مع جدول

من أربع المربعات مثل الذى نصوره عندما نحدد الأربعة أحداث المقابلة للمتغيرتين «غربان/لا غربان» من جهة، و «أسود/لا أسود» من جهة أخرى، ولكن مع شكل من مربعين مقابل لمتغير واحد؛ علاوة على أن القضية تتضمن بطبيعتها ذاتها، أن جميع العناصر على إجمالها تتميز بنفس قيمة المتغير؛ فلنحدد $p[x(y)]$ لتمثل نسبة الأشياء y التى لها صفة x فى قطاع من السكان؛ فى هذه الحالة فإن المعلومة التواترية ذات الصلة التى تقابل التأكيد بأن $x(y)$ تصبح ببساطة :

$$p[\sim x(y)] = 0$$

بهذا الشكل فإنه لا يوجد جزئ واحد من غاز ثانى أكسيد الكربون يمكنه أن يتكون سوى من ذرتين أو كسجين وذرة كربون واحدة؛ كذلك لا توجد دراجة واحدة لا يمكنها أن تكون ذات عجلتين.

لنأخذ فى المقابل تأويلا لـ $x(y)$ مثل :

«صوناطات بيتهوفن للبيانو عزفها الفريد براندل بشكل رائع».

كما هو الحال فى المثال السابق، نحن نريد أن نعرف إذا كان المحمول x («أن تكون مؤداة أداء جيدا من براندل») ينطبق على إجمالى الأشياء y (الصوناطات الـ 32 للبيانو لبيتهوفن).

تعتبر هذه القضية، مثل سابقتها، مشتركة بصورة طبيعية لجدول من بمتغير واحد، وسنقبل القضية $x(y)$ إذا — وإذا فقط — حازت «المعلومة التواترية ذات الصلة» — على بعض الخصائص؛ ويصبح السؤال هو تحديد طبيعة هذه المعلومة التى ساشير إليها فى صورة مختصرة بالأحرف IFP^{*}.

لن يكون صعبا علينا أن نرى، فى هذه الحالة كما فى سابقتها أن الـ IFP يتحدد من متغير واحد؛ إلا أن الضرورات المتعلقة بالعوامل المستمرة تختلف عن تلك التى فى حالة السابقة : إذ أن القضية ستصبح مقبولة بلا شك إذا كان أداء براندل للعديد من الصوناطات — تبادليا مع الكثير — يمكن وصفه بالرائع.

(*) Information fréquentielle pertinente.

فى هذه الحالة يصبح الشرط الذى يجب أن يليه الـ IFP لى يمكن قبول القضية $x(y)$ لآتى:

$$p[x(y)] = \text{«العديد» (تبادليا : «كثير»)}$$

أداء براندل رائع	أداء براندل أقل روعة	
(x)	$(\sim x)$	
«كثيرا»	فرق بين 32 و«كثير»	صوناطات بيتهوفن (y)

لندرس الآن قضية أخرى من النموذج $x(y)$ مثل :

«القطارات الأمريكية نادرا ما تكون دقيقة فى مواعيدها»

إذا افترضنا أن مسافرا قد تعود على السفر بهذه القطارات وتصادف أن اعتبر هذه القضية مقبولة، إذا كان قد لاحظ — على سبيل المثال — أن القطار قد تأخر مرتين عشرات المرات؛ فى هذه الحالة فإن القضية من النموذج $x(y)$ ستكون شريكة لـ IFP يمكن رفعها فى جدول من متغير وحيد متفقا مع الشرط الآتى :

$x(y)$ إذا كانت $p[x(y)] > 0,2$ وفى هذه الحالة فقط

قيمة النسبة المذكورة على يمين القيمة غير المساوية يمكن أن تتغير حسب المتكلم، إلا أنه سيبقى عالقا فى ذهنه IFP ذو قيمة غير مساوية من هذا النوع .

قطارات أمريكية	غير دقيقة المواعيد	دقيقة
	(x)	$(\sim x)$
	2	8

يجب، فى كافة الأحوال، أن نلاحظ أن نفس القضية $x(y)$ — «القطارات الأمريكية غير دقيقة فى مواعيدها» — قد يكون لها معنى مختلف فى محادثة أخرى؛ فإن جاءت على لسان أحدهم وهو مسافر داخل قطار فرنسى فائق السرعة فقد تعنى أن «القطارات الأمريكية أقل دقة فى مواعيدها عن القطارات الفرنسية».

فى هذه الحالة فإن الـ IFP الذى فى إمكانه أن يشكل أساس هذا الإثبات يتعين استخراجـه من جدول من مربعات أربعة؛ يمكن قبول الإثبات على سبيل المثال فى حالة :

$$p [X(y)] - p [X(\sim y)] > 0, 1$$

دقيقة (~ x)	غير دقيقة المواعيد (x)	
8	2	قطارات أمريكية
9	1	قطارات فرنسية

جدول إمكان — مثل الجدول السابق — سيجعل من الفرنسيين يلخصون بالفعل المعلومة التى يحتويها فى القضية : « القطارات الأمريكية غير دقيقة المواعيد »؛ الإطار العام الذى يجرى فيه الحديث يستدعى فى هذه الحالة «معلومة متواترة» قائمة على المقارنة بين متغيرين؛ وفى هذا الإطار كذلك، فإن أى اختلاف بين الترددين — حتى ولو كان ضعيفا للغاية — سيفسر على أنه ذو أهمية؛ الفرق هنا هو 0.1؛ فالعلاقة التبادلية ضعيفة أذن للغاية، إلا أنها ستعتبر — على العموم — كافية لإقامة القضية لأن المقارنة تتم ضمنيا على أساس وضع مثالى عشرة على عشرة.

توجد، بطبيعة الحال، حالات تستوجب ضمنيا تبادلية قوية، تماما مثلما هو الحال عندما نود أن تكون الغربان جميعها سوداء؛ بناءا على ذلك، فقبل القبول بأن عاملا من العوامل هو بالفعل السبب فى عطل ما، يتحتم أن نكون قد تأكدنا من أن كافة الأعراض الكاشفة لهذا العامل قد تم تسجيلها.

تبين هذه الملاحظات البسيطة، بتعبير آخر، أن «المعلومة الترددية ذات الصلة» التى بنيت عليها صحة قضية من النموذج $x(y)$ ترجع بصورة حاکمة إلى المضمون اللغوى (السيمانتى) للقضية وفى بعض الحالات إلى الإطار العام الذى يجرى فيه الحديث؛ وتبعا لطبيعة الظروف، ستعلق هذه المعلومة بأحد النماذج المبينة التى يقدم الجدول التالى بعضا منها :

بعض النماذج	معلومة ترددية	أمثلة
نموذج 1	$x(y)$ إذا كانت $0 = p[\sim x(y)]$	الغريبان
نموذج 2	$x(y)$ إذا كانت $p[x(y)] = \text{«كثير»}$	بيتهوفن
نموذج 3	$x(y)$ إذا كانت $1, 0 < p[x(y)] - p[x(\sim y)]$	القطارات الأمريكية
نموذج 4	$x(y)$ إذا كانت $p[x(y)] = \text{«كثير»}$ أكبر من $p[x(\sim y)]$	شويدر

في بعض الحالات عندما يعبر أحدهم عن قضية من نوع $x(y)$ ، خلال محادثة ما يشترك كل فرد من المشاركين فيها وبدون أي غموض أحد هذه النماذج من المعلومة الترددية بالقضية المذكورة؛ وهكذا فخلال حوار حول دقة حركة القطارات الأمريكية يشترك الطرفان المحاوران في المسألة تفسيرا من النموذج 3 أو من النموذج 4.

لكن توجد كذلك المواقف التي — وعلى فرض وجود قضية من النموذج $x(y)$ — يكون نوع المعلومة الترددية — التي تشترك معها والتي سيقبل الشخص أو يرفض القضية المذكورة — غير محددة بوضوح كاف؛ في مثل هذه الحالة سيكون الشخص حذرا من نموذج المعلومة ذات الصلة؛ إلا أن اختياره هذا سيكون في أغلب الظن ضمنيا ويلي حافزا اقتصاديا؛ أعني بهذا أن الشخص — دون أن يكون واعيا بذلك — قد يقيم اختيارا مماثلا لموقف اعتاده اتخاذ في مواقف مماثلة؛ الأسئلة من النموذج « $x(y)?$ » التي تستدعي بشكل مكثف معلومة ترددية من النموذج 1 أو 2، تجيب إذن بشكل طبيعي على سؤال من هذا النوع محركة بهذا النموذج الهيكلي، دون أن يكون واعيا «باختياره» هذا.

عدم التحديد للمعلومة الترددية ذات الصلة يمكن التعرف عليه بوضوح تام لأنه حساس للغاية للإطار اللغوي؛ فالحقيقة هي أن ذات القضية يمكنها — طبقا للإطار الحوارى — أن تكون في علاقة مع "معلومة ترددية ذات الصلة" أحيانا مع نموذج ما، وأحيانا مع النموذج الآخر.

وبذلك قد تشير جملة «براندل عازف عظيم لسوناتات بيتهوفن» أما إلى أن أدائه الموسيقى للسوناتات الكبيرة أداء رائع للغاية (نموذج 2)، أو إلى أن أداء العازف أراو (نموذج 3)، أو إلى أنه في أدائه سوناتات بيتهوفن أفضل من أدائه لسوناتات شوبرت (نموذج 5، إذا أردنا)؛ إننا — في أحاديثنا العادية نتعامل مع عدم التحديد هذا دون تردد كبير، ولكن مع عمل دائم ومستمر لافتراضات من النموذج ذات الصلة «المعلومة الترددية» التي يتناسب إشراكها مع سؤال ما أو مع إعلان ما.

يمكن أن نفترض — بنفس الأسلوب — أنه عندما يسأل العالم النفسى المعرفى بعض الأفراد حول العلاقات القائمة بين الثقة بالذات وملكات القيادة، أن يعول هؤلاء على حدس ما بعد واع *métaconscient* عن «المعلومة الترددية ذات الصلة» التي يتناسب استحضارها للإجابة على السؤال، كما يفعلون باستمرار إزاء عدد كبير من المواضيع.

ليس هذا المقام إذن هو الذى يثار فيه «الفكر السحري» كما لا يثار فيه عندما يختار أحد المحدثين أداء ما لما يعنيه محدثه الآخر عند قوله إن براندل عازف عظيم لأعمال بيتهوفن؛ ففي هذه الحالة — كما فى الأخرى — يمكنك إشراك معلومة غير ذات صلة إلى القضية؛ إلا أنه يصبح من المبالغ فيه الحديث عن تفكير سحري عند وصف مثل هذه الإنزلاقات.

ما أعنيه فى النهاية هو أنه بالإمكان تقديم — لمثال شويدر الذى ذكرته — تحليلًا متطابقًا تمامًا مع الأمثال التى سبقته.

ففى الأمثلة التى استعرتها من تفيرسكى وكاهنمان، تفسر الأهمية الحيوية لمبدأ الاستقرار. أن الأفراد يعولون عليه حتى فى المواقف التى لا تتناسب معه؛ كذلك فإن الأفراد الذين ذكرهم شويدر يجيبون على سؤال: «هل الأفراد الذين تبدو عليهم قدرات القيادة تمتعون بالثقة فى أنفسهم؟» عندما يستدعون فى البداية قضية واقع يمكن أن نستخلصها من الجدول 1: «القادة لديهم فى كثير من الأحيان ثقة فى أنفسهم»؛ ثم عندما يخلطون بعد ذلك هذه القضية بالقضية *القبليّة*: «الإجابة على

السؤال المطروح تفترض استدعاء هيكل معلوماتي من النموذج 2 « فإنهم يستخلصون النتيجة القائلة بأن «القادة أشخاص لديهم ثقة في أنفسهم»، وهم إذ يتوصلون في أغليبيتهم لهذا القرار لا يفعلون ذلك بسبب إتباعهم لمنطق خاص، ولكن لأن أغلبهم اتبع بمنتهى البساطة العملية التي أعدت للتو تركيبها والتي يجب أن نقر أنه لا غموض فيها؛ وفي الحقيقة فإننا نقنع أنفسنا باستمرار بنفس الطريقة في حياتنا اليومية، بصدق قضايا من النموذج $x(y)$ (21).

يجدر بنا أن نلاحظ أن شويدر ذاته يستند في تحليله الذي يقدمه للمعطيات المثيرة التي يطرحها، مثل الأفراد التي يستعين بهم، على أحد القبليات، أي أن بناء المعلومة الترددية ذات الصلة لكي تجيب على أي سؤال من النموذج « $x(y)?$ » هو من النموذج 4.

إذا لم يكن هذا هو الحال، وأن يكون على العكس من ذلك من اليسير إعطاء الأمثلة التي يكون هيكلها التكويني من النماذج 1 أو 2 أو 3، هذا ما تقوم الملاحظة السابقة دون ما شك على إثباته بما فيه الكفاية؛ وفي إيجاز نقول : إن شويدر يستقي تفسيره على منوال ليفي-برهل من استثارة لما وراء الوعي لقبلي لا هو أزيد أو أقل تعرضا للمناقشة مما هو الحال بالنسبة "لقبليات" التي تحرك مجيبه. (22)

لماذا يستدعي هذا القبلي ؟ يعود سبب ذلك بطبيعة الحال إلى أن العاملين في حقل العلوم الاجتماعية قد تعودوا على التفكير في أن أي قضية من النموذج $x(y)$ يجب أن تقوم على أساس معلومة ترددية من النموذج 4.

أما بالنسبة للمجيب العادي — أو هذا على الأقل هو الفرض الذي أطرحه أنا — فهو ينحو — في حالة وجود عدم يقين وغموض في الإدراك — إلى اختيار قبليات شائعة مستندا إلى مبدأ البساطة.

(21) محاجة الأفراد الذين يذكروهم شويدر يمكن تلخيصها: إذا افترضنا أن الذات يشارك مع «كثير» مستوى يبلغ p_0 :
 $2 x(y)?$

[إذا كانت "أحيان كثيرة" $x(y)$ ، هي مثلا $p[x(y)] > p_0$ إذن $x(y)$]

$p[x(y)] > p_0$

$x(y)$

(22) هكذا تكون نظرية شويدر ذاتها شارحة "لأثر ربح".

وفى حالة كون هذه الملاحظات صحيحة فإن ذلك يسمح : أولا بأن نخلص إلى أنه لا يوجد فرق محسوس بين الحالة التى قام شويدر بدراستها وتحليلها والحالات المذكورة أعلاه؛ فالأفراد فى كافة هذه الحالات، لديهم مبررات قوية للاعتقاد فيما يؤمنون به، حتى عندما تكون معتقداتهم مشكوكا فيها أو هى خطأ بشكل صريح.

يوجد دون أدنى شك تناقض بين معطيات جدول الاحتمالات الذى يقترحه شويدر والذى سبق أن عرضناه والقضية : «القادة لديهم ثقة فى أنفسهم أكبر من تلك التى لدى الآخرين»؛ غير أن التناقض يختفى — أو هو على الأقل يتوقف عن أن يكون غير قابل للنقض — لو أننا طرحنا القضية ذاتها فى صيغة مختلفة اختلافا بسيطا : «القادة هم أناس لديهم ثقة فى أنفسهم»؛ فى هذه الحالة فإن IFP (المعلومة الترددية ذات الصلة) التى تتناسب مع المنطوق تتوقف عن كونها معرفة تعريفا لا غموض فيه.

وبوجه عام، فإن التفسير بأسلوب ليفى -بروهل الذى قدمه شويدر ناتج عما يقرره عن خطأ بأن سؤال (تتناسب معه بطريقة متواطئة — مزدوجة) IFP محددة؛ فى الحالات العامة، نشرك مع السؤال (معلومة) IFP معطاة انطلاقا من حدسيات بعد-واعية تتفاوت درجة اليقين بها.

ومن جهة ثانية فإن التحليل يسمح بأن نعيد مرة أخرى قياس المكانة التى يحتلها الضمنى والقبلى فى الحاجة العادية؛ وبأن ندرك أيضا أن القضايا القبلية التى نلاحظ وجودها فى أى حاجة — سواء كانت — مثلما هو الحال هنا — حاجة عادية أو كانت — كما سنرى فى الفصول التالية — حاجة منهجية — يمكن أن تكون ذات طبيعة متغيرة جدا؛ فى الأمثلة الأولى المذكورة فى بداية هذا الفصل، التحريك الضمنى لمبدأ الاستقرار هو الذى يقوم بدور المحور لعملية الاستدلال والذى تتولد عنه الإجابات المشكوك فيها التى يقدمها الفرد؛ وفى المثال الأخير، تتطور الحاجة بناء على «الاختيار» متناسب مع نموذج المعلومة الترددية ذات الصلة للتعامل مع السؤال المطروح.

نرى أيضا أنه على الرغم من أهميتها الحاسمة في المحاجة، فإن هذه القبلية تتخفى عن انتباه الذات ويسهل عليها اعتباره من المسلمات.

أخيرا، إن هذا المثل الأخير يسمح لنا بتقديم الفرض الآتى: عندما يوجد «اختيار» مفتوح بين عدة قضايا ضمنية فإننا نلاحظ في بعض الحالات أن الذات تميل إلى الأخذ بـ «الحل» الأكثر بساطة، خاصة عندما يكشف هذا الحل عن صدق لا يمكن الشك فيه في الحياة العادية؛ وهو الحال بالنسبة للمثل الأخير: صحيح أننا في العادة نجيب بطريقة مقبولة على أنواع متعددة من الأسئلة التي من النموذج « $x(y)?$ » مرتكزين على معلومة ترددية من النموذج 1 أو 2؛ هكذا فإننا نكتفى في أحيان كثيرة بأن نلاحظ، في عدد لا يمكن إغفاله، من الحالات ظهور سمتين مترامنتين، لكى نخلص لوجود علاقة سببية.⁽²³⁾

يمكن بالطبع أن نتحدث عن فكر «سحري» لنصف هذه الحدسيات الضمنية التي تتدخل باستمرار في المحاجة، ألا أنه يتعين في هذه الحالة أن نقر بأن كل فكر هو فكر سحري.

إن الأمثلة المأخوذة من علم النفس المعرفى التي ناقشناها في هذا الفصل تبين في النهاية وجود آليات مغرفية مولده لأفكار خاطئة تكشف عن وجود درجة ما من العمومية؛ وإذا كانت الأفكار الخاطئة أو المشكوك فيها أو الهشة قد تنشأ من مصادر عاطفية بحتة بالفعل فهي في أحيان كثيرة تتبع من مصادر ذهنية أيضا؛ في الحالات العامة من الممكن أن نقول إن هذين النموذجين للمصادر يتفاعلا معا وإن الاثنين لا غنى عنهما للوصول إلى الاقتناع.

وعلى أى حال، فهذه الأمثلة تتميز بأنها تكشف بعضا من هذه الآليات التي تنتج أفكارا خاطئة في قضايا مصادر الخطأ العاطفية تكاد تكون منعدمة فيها.

لنكون أكثر دقة نقول أن هذه الأمثلة تثبت أن المعتقدات الخاطئة يمكن أن تكون أثرا من أثار المحاجة، بل ومن أثار محاجة قائمة على مبررات قوية؛ وبذلك

(23) راجع الفصلين 3 و 9 لمناقشة أكثر عمدا لهذه النقطة.

فيمكن أن تكون لدينا مبررات قوية للاعتقاد في أن الشخص الذي ذهب يتنزه في رحلة جبلية لن يتواجد خلال اليومين في ذات النقطة بالتمام وفي ذات اللحظة، أو أن صفة القيادة تفترض الإحساس بالنقطة بالنفس؛ إن هذه النتائج تم التوصل إليها في الحالتين عن طريق محاجة خلطت بين قضايا واقعية مقبولة وقضايا قبلية لا تتسبب في إثارة دهشة الشخص الذي يعتمدها، بما أننا بصدد قضايا شاع عنها أنها مصدقة.

سنرى فيما بعد أن هذا النموذج المنتج لأفكار خاطئة والذي يمكن استخلاصه من أمثلة مفتعلة بعض الشيء مأخوذة من علم النفس المعرفي، تنطبق على المحاجة المميزة — ليس فقط للمعرفة العادية إنما أيضا — للمعرفة المنهجية.

ملخص

وسعت العلوم الإنسانية من نطاق تفسيرها العقلي للمعتقدات؛ أنها تعمل على تفسير العديد من المعتقدات في أفكار هشة أو مشكوك في صحتها أو كاذبة بواسطة المبررات القوية، وهي أفكار يعمل الإدراك العام أو التراث على تفسيرها بطريقة لاعقلانية، ومثال ذلك التفسير بواسطة أسباب ليست مبررات.

هذه المبررات الوجيهة تتميز بأنها خاطئة موضوعيا وجيدة ذاتيا؛ ولكن لا هي تعسفية ولا هي معتمدة على تفرد شخصية الذات، وهي على الرغم من كونها غير صادقة من الناحية الموضوعية فهي تبدو أنها حاصلة على الإجماع في صدقها؛ وعلى الرغم من المفارقة فإن هذه الفكرة عن المبررات الوجيهة (بالمعنى الخاص المستخدم هنا) فهي بمثابة القلب بالنسبة للتحليلات التي يفسر بها دوركايم وبيير المعتقدات في قضايا سببية خاطئة مثل — المعتقدات في السحر والتي هي خاطئة بتعريفها ذاته.

في مجال آخر وفي ظروف مفتعلة، ولكنها مثالية، التي تحيط بالتجارب المعملية *in vitro* — فإن علم النفس المعرفي المعاصر يتوصل

ضمنيا إلى نفس الفكرة : فهو فى تجاربه المختلفة يلاحظ أن أغلبية كبيرة جدا من الأشخاص يميلون إلى إقناع أنفسهم بنفس الإجابة الخاطئة.

يشرح علماء النفس المعرفيين فى أحيان كثيرة هذه النتائج بطريقة ليفى-بروהל وذلك بأنهم يفترضون أن الفكر الطبيعى والمعرفة العادية و «الحدس» يستجيبون بطريقة غير واعية لقواعد استدلال مغايرة لتلك التى يعمل بها الفكر المنظم والتى يعتبرها مشروعة.

الواقع هو أن هذه الإنزلاقات التى يقع فيها الفكر العادى يمكن تفسيرها فى أحيان عديدة على أنها واقعا من إنتاج مبررات وجيهة أو بصورة أكثر دقة نقول أنه يمكن تفسير هذه الإنزلاقات المضللة بأن الأشخاص — عندما يواجهون بسؤال ما — يستدعون قبايات يمكن التعامل معها بسهولة على أنها بديهية؛ تعطينا هذه التجارب توضيحا مبدئيا لـ «أثر زيمل».

فى المقابل تسمح تجارب علم النفس المعرفى بتحديد معنى هذه الفكرة المفارقة.

الفصل الثالث

مثال زيمل

أذكر في كلمة مختصرة الفكرة البسيطة جدًا لما يشكل قلب ما أطلق عليه هنا تعبير مثال زيمل وهو المثال الذي أعطت التجارب التي ناقشناها في الفصل السابق توضيحًا أوليًا له.

المثال

عندما نقوم — سواء كنا رجال علم أو أناس عاديين — ببناء نظرية تستهدف تفسير ظاهرة ما فإننا ندخل دائمًا — كما يقول زيمل — إلى جوار القضايا الصريحة التي نستدل عليها، قضايا ضمنية لا تظهر بشكل مباشر في مجال وعينا؛ إلا أن من المحتمل جدًا — كما يقول زيمل — أن يحدث تعديل في البناء ذاته الذي تقوم عليه النظرية إذا ما بدأنا في جعل هذه القضايا صريحة؛ كما يمكن أن يحدث كذلك أن النتائج التي نستخلصها من إحدى النظريات قد تبدو لنا مغايرة حينما نضع القضايا الضمنية أمامنا على طاولة البحث.

إن هذه الفكرة التي ترتبت عليها آثار بالغة الأهمية، عرضها زيمل في نص من كتابه *فلسفة النقود*:

«لنعمل الفكر في الكم الهائل من الافتراضات الضمنية التي يعتمد عليها الفكر كله والذي يحدد بواسطتها مضمونه؛ لا يستبعد على الإطلاق أن نتمكن من إثبات القضية A بواسطة القضية B، ولكن أن القضية B — من خلال حقيقة القضايا C و D و E .. الخ — لا يمكن أن تقبل الإثبات في نهاية المطاف سوى من خلال حقيقة القضية A؛ يكفي أن تطول سلسلة المحاجات C و D و E .. الخ — حتى تصبح العودة إلى نقطة البداية خارجة عن نطاق الوعي، كما أن ضخامة الكرة الأرضية تخفى عن الرؤية

المباشرة هيئتها الكروية وتخلق الوهم بأن في الإمكان التقدم إلى ما لانهاية
في خط مستقيم.⁽¹⁾»

هكذا يمكن لنظرية — حتى لو كانت نظرية نضعها نحن — أن تكون دائرية
ولكنها تبدو لنا خطية بسبب وجود خفي لقضايا ليست موجودة فقط داخل استدلالنا
وإنما هي فاصلة في عملية تشكيل معتقداتنا وقناعاتنا، دون أن نكون واعين لذلك.

إنني على يقين تام من أن هذه الفكرة التي تقول إن لبعض القضايا خاصية أن
تكون لا واعية وحاسمة في آن واحد قد تبدو غريبة؛ ولكن يكفي أن نتذكر الأمثلة
التي أوردناها في الفصل السابق لنرى كيف أن هذا الانطباع لا يقوم على أساس :
فالشخص الذي نسأله إن كان الشخص الذي خرج يتنزه سيعود إلى نفس النقطة
وفي نفس الساعة التي مرّ عليها في الذهاب سيقنع نفسه بصدق إجابته بسبب أنه
يستدعي عدداً من القضايا، مثل تلك التي تؤكد صدق المنهج الاستقرائي لدى
تطبيقه على الحالة التي هو بصدد حلها؛ أنه يدخل هذه القضايا دون أن يكون واعياً
بذلك؛ ومع ذلك فهو يستخدمها لأنها في تقديره صادقة، وهي — على العموم —
ضرورية بل لا غنى عنها لكي يمر من التجربة الذهنية المثارة في فكره بواسطة
السؤال المطروح عليه إلى النتيجة التي يستخلصها منها وهي التي ستحدد معتقده
وإجابته.

قبل أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تحليل هذا المثال، يجب أن نوضح هنا أنه
إحدى النتائج المباشرة لنظرية المعرفة عند زيمل، وهي النظرية التي سأصدر
لتقديمها في الفصل العاشر؛ ولكني أود منذ الآن أن أظهر نقاطها الهامة لأن ذلك
يسمح لنا أن ندرك السبب الذي دعا زيمل إلى الاعتقاد بأن هذا المثال يعتبر من
العلامات المميزة لطريقة عمل الفكر البشري ذاته وأن يستخلص من ذلك النتيجة
المرتبة عليه وهي أن عدم التوافق هذا — القائم بين استدلالنا كما تبدو لنا وكما
هي في الواقع — يعتبر علامة — ليس فقط من علامات الفكر العادي وإنما هو
أيضاً — من علامات المعرفة العلمية.

(1) G.Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1988, 1990, trad. De *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900.

فى مؤلفه مشاكل فلسفة التاريخ⁽²⁾ وهو كتاب يتناول طبيعة المعرفة التاريخية التى أدرك ماكس فيبر⁽³⁾ أهميتها، يعود زيمل من جديد لتناول هذا الموضوع، رابطاً إياه بصورة أوضح مما فعل فى كتابه فلسفة النقود بالنظرية الكانطية-الجديدة عن المعرفة وهى النظرية التى يعلن انتمائه إليها.

فبعد أن أكد على أهمية المبدأ الكانطى القائل بأن المعرفة لا يمكن أن تكون أبداً صورة للواقع، ولكنها تفترض تدخل نشط من طرف الذات العارفة، يسرع على الفور بالاعتراض على مضمون القبلية الكانطية؛ وهو - لنكون أكثر دقة - يدعى أن القبلية أكثر بكثير جداً عدداً ونوعية مما أشار إليه كانط؛ لأنه إذا كانت كافة نشاطات المعرفة تستدعى قبلية، فهو يقول إن كانط تحدث فقط عن قبلية بالنسبة لعلم الطبيعة النيوتونى؛ ولكن يتعين أن نذهب إلى ما هو أبعد ونرى - كما يدعونا زيمل - أن ليس فقط الطبيعة والكيمياء وبصورة أكثر شمولاً، بل كافة العلوم الطبيعية والإنسانية تستدعى القبلية (تتنوع من علم إلى آخر)؛ وهذا ينطبق أيضاً بطبيعة الحال على المعرفة العادية.

ومن جهة أخرى فحتى لو أن هذه القبلية يمكنها أن تكتسب شيئاً من الكلية، إلا أنه يتعين تصورهما على أنها أيضاً - وبقدر ما - متغيرة فى الزمان وذلك على العكس مما أشار إليه كانط.

فبعد أن يتحدث عن القبلية الأكثر عمومية التى تشكل فى رأيه أرضية عمل المؤرخ، تماماً مثلما هو الحال بالنسبة لـ قبلية أخرى تجعل من علمى الطبيعة والكيمياء شيئاً ممكناً - يذهب زيمل إلى القول :

«إلا أنه يتعين تصور هذه القبلية بطريقة أقل تشدداً من القبلية الكانطية⁽⁴⁾».

(2) G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1923, Duncker & Humblot (5^e édition); trad. Franç., *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984.

(3) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, trad. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

(4) G. Simmel, *Les Problèmes....*, 83

إذا كانت القبلية تشكل أحد المكونات التي لا غنى عنها للعلوم كافة، فإن زيمل يتعامل على وجه الخصوص في كتابه مشاكل مع حالة التاريخ و «العلوم الاجتماعية» كما سنرى فيما بعد .

إن أحد أمثلة القبلية التي يحركها المؤرخون عادة يكشف عن طبيعة نوع المرونة التي يقترح زيمل إدخالها على النظرية المعرفية الكانطية كما يقترح زيمل:

« (...) القضية التي تقول إن الآخر بالنسبة لنا هو وحدة نفسية، بمعنى أنه مجموعة – متناسقة وقابلة للفهم – من العمليات التي يمكننا التعرف عليها على حالها كما نعرفها على حالها، هي أحد القبلات؛ الوظيفة المقابلة لذلك ينتج عنها تجميع لعدد من الوقائع النفسية القابلة للمشاهدة؛ إلا أنها تذهب إلى ما هو أبعد من هذه الوقائع بمقدار ما يسمح مبدأ الوحدة الداخلية للشخصية بدعوتنا أيضاً إلى "كمال" هذه الملاحظات⁽⁵⁾»

يحاول زيمل بشكل عام في كتابه مشاكل، إن لم يكن وضع كشف للقبلات التي يستخدمها المؤرخون أو علماء الاجتماع، أن يشير على الأقل إلى أنه من الممكن وضع هذا الكشف؛ وعلى العموم فإن الأمثلة التي أوردها توضح في نفس الوقت أن هذه القبلات يمكن التعرف عليها ووضعها بصورة محددة وأنها تشكل من جهة أخرى وبصورة مؤثرة المعرفة التاريخية.

غير أن هذه القبلات، وإن كانت تجعل المعرفة التاريخية أو الاجتماعية ممكنة، فهي على الجانب الآخر تجعلها أكثر هشاشة، لأن المؤرخ وعالم الاجتماع يميلان – مثل عالم الطبيعة أو الكيمياء – إلى عدم الاعتراف بها وبالتالي إلى تجاهل التأثير الذي يمكن أن تقوم به على تحليلاتها :

« إن استكمال المعطيات الخارجية بهذه الصورة التلقائية بواسطة الملاحظ يعتبر أحد براهين القضية التي لا يمكن دحضها وهي القائلة

(5) Ibid., 66.

بأن العمليات الداخلية لم يصرح بها بواسطة حقائق يمكن ملاحظاتها ولكنها أدخلت على الوقائع على أساس من فرضيات عامة تتاح لنا الفرصة مراراً في الحياة اليومية للثبوت من سلامة هذا القبلي ومن النتائج الخاصة المترتبة عليه (...) ولما كان الأمر متعلقاً بعمليات نفسية أكثر تجريداً وأكثر تعقيداً فإن هذه النتائج تصبح غير مؤكدة وتؤدي إلى العديد من الأخطاء؛ إلا أن هذه الأخطاء تثبت - حتى في الحالات الأقل غموضاً - أننا نلجأ أيضاً للفروض⁽⁶⁾.

القبليات التي تسمح للمؤرخ أن يعطي لموضوعه معنى تعرضه كذلك لخطر تحويره، والإطار الذي تفرضه على دراسته تسمح لها بأن تتبلور، ولكنها تقوده في نفس الوقت إلى أن يذهب إلى أبعد مما تتاح له رؤيته.

هذا الغموض الذي يبدو كما لو أنه إحدى الخواص الذاتية لقبليات المعرفة، ينتج عنه أن ما يسمى «تشويهاً» للواقع والتي تتميز بها البيانات يتعين تصورها على أنها من الظواهر العادية:

«يدعى البعض أحياناً أنه لا يوجد على الإطلاق شاهد يمكنه أن يروي بدقة تامة حدثاً شاهده؛ الحقيقة أن كافة الجلسات القضائية وكافة الشهادات التي يدلى بها شهود العيان تؤكد هذه القضية؛ مهما تحرك الشاهد مدفوعاً بأحسن النيات ومهما كان توخيه لقول الحقيقة المجردة فإنه يضيف بعض الحلقات الضائعة من تسلسل الحدث الذي شاهده، إنه يكمل الحدث بطريقة تعطيه المعنى الذي يعتقد أنه يمكن قراءته به⁽⁷⁾».

يمكن لنا تقدير أهمية وأصالة هذا البحث الذي تتبأ بنتائج علم النفس وعلم الاجتماع المعاصرين : يشير إلينا زيمل هنا أن العمل العادي للمعرفة هو الذي يؤدي بنا إلى الخطأ.

(6) Ibid., 66-67.

(7) Ibid., 66.

بعد ذلك يعود زيمل إلى تحليله لفكرة الشخصية مؤكدا على أنها تحكم على الذى يستخدمها بالدائرية؛ فلكى يعطى معنى للأعمال التى قام بها بطله فيما يتميز وينفرد به، يضعها المؤرخ تحت بند عدد من علامات الشخصية؛ ولكنه لن يتمكن من إقناع قارئه بحقيقة هذه العلامات إلا إذ أكد الأعمال التى يتوقع أنها تعكس وجودها.

نرى هنا كيف أن شكلا من أشكال القبلى وهى فكرة الشخصية يعمل فى آن واحد على تسهيل عملية التحليل التاريخى وعلى الحكم عليها بأن تفرض أثرها على الحقيقة .

يشير زيمل وهو ينقل بنفسه النصوص الواردة فى كتابه فلسفة النقود والتى أشرت إليها فى بداية حديثى إلى أن هذه الدائرية ليست من السمات الخاصة لهذا الشكل الخاص من القبلية ولا للمعرفة التاريخية وحدها، وإنما هى من سمات المعرفة عامة؛ ونرى ذلك على سبيل المثال عندما نأول تصرفات الآخرين فى الحياة اليومية فإننا لا نتصرف بطريقة مختلفة عن طريقة المؤرخ عندما ينسب بعض السمات الشخصية إلى أبطال أعماله.

هذه الدائرية التى هى أبعد من أن تكون استثنائية تبدو لزيمل على النقيض من ذلك من مكونات الفكرة ذاتها:

«هذا الضرب من الصورة ينتمى - فيما يبدو - إلى هذه المجموعة من الدوائر الجوهرية ومن الاستدلالات المضللة التى تتميز بها الطبقات العليا للمعرفة الإنسانية.⁽⁸⁾»

يمكن فى المجموع أن نلخص هذا العرض المختصر لنظرية المعرفة عند زيمل بواسطة القضايا التالية :

1) أى نوع من المعرفة - سواء المعرفة العادية أو المعرفة العلمية - يفترض استدعاء قبلية ويتعين تصورها بطريقة أرحب من قبلية كانط.

(8) Ibid., 79.

الواقع أن فكرة زيمل عن *القبلي* — تشير كما أوضحنا من قبل — في قاموس كائط — إلى أفكار اعتادت عليها العلوم الإنسانية المعاصرة؛ أي إن أفضل طريقة لتحديد سمات *القبليات* عند زيمل هي أن نرى فيها العامل المشترك لكافة الأفكار التي يقدمها علم الاجتماع المعرفي وعلم النفس المعرفي وعلم اجتماع وفلسفة العلوم؛ فهي تشير جميعا — عبر التجديد المستمر والدائم للمفردات والتنوع الذي في المواقف التي تتم دراستها — إلى فكرة واحدة وهي أن الذات العارفة تتعامل مع العالم واضعة عليه بصمتها؛ أعني على سبيل المثال فكرة *الإطار* frame كما يستخدمها جوفمان، أو فكرة «الشكل *gestalt*» بالمعنى الذي يعتمد عليه علم النفس *الشكلي*، أو تصورات *المثال* بالمعنى الذي يأخذه كوهن أو الموضوع *thema* بمعنى هولتون أو بمنتهى البساطة بفكرة *الحدس* التي يتكلم عنها بوبر.⁽⁹⁾

لا شك أن كافة هذه الأفكار والتصورات لا تغطي ولا تعكس بالكامل تنوع المواضيع التي تم تشكيلها على أساسها، إلا أن ما يجمع فيما بينها هو أنها تدل جميعا على *قبليات الإدراك والمعرفة*.

(2) إذا كانت *القبليات* تجعل المعرفة شيئا ممكنا فإنها يمكن أن تكون أيضا مصدر أخطاء؛ لذلك يتعين علينا أن نتصور *التشويهات* — التي يمكن رصدها على سبيل المثال خلال إدلاء الشهادات وبشكل عام في كافة العمليات الإدراكية والمعرفية — على أنها ظاهرة عادية.

(9) Sur les «paradigmes», cf. T. Kuhn, *la structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, trad. de *the structure of Scientific Revolutions*, Chicago, U. of Chicago press, 1962. Sur les «thema», G. Holton, *L'Invention scientifique*, Paris, PUF, 1982, trad. De *Thematic origins of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974. Sur les «conjectures», K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, trad. *Conjectures and Refutations*, Paris, Payot, 1985. Sur les «frames» par exemple E. Goffman, *Frame Analysis*, New York, Harper, 1974, A. Tversky et D. Kahneman «The framing of decisions and the psychology of choice», *Science*, 211, no 4481, janv. 1981, 453-458 ou S. Lindenberg, «Choice and culture: the behavioral basis of cultural impact of transactions» in H. Haferkamp (red.) *Society and Culture*, Berlin, De Gruyter, 1989, 175-198.

إلا أنه يجب التأكيد على أنه يفهم من ذلك أن المعرفة أصبحت بذلك نسبية وأن أى فرد يستطيع عن حق أن يؤكد حقيقته هو؛ ذلك لأن التشويهاات الناتجة من قبلات المعرفة يمكن رصدها وتصفيتها فى نهاية المطاف، كما هو واضح فى إدلاء الشهادات فى ساحات القضاء.

فحقيقة كون الواقع غير قابل للإدراك والتفسير إلا بشرط ارتداء نظارات القبلات لا يودى بأى حال من الأحوال إلى الشك، وذلك لأن التساويلات التاريخية يمكنها أن تكون موضوعا لتحليل ناقد على قدم المساواة مع نظريات علوم الطبيعة أو الشهادات القضائية.

(3) إن وجود عناصر من قبلات داخل كل محاجة ينتج عنه إمكانية حدوث تضارب بين استدلال الذات العارفة كما هو وكما يدركه هذا الشخص.

يمكن بوجه خاص أن يدرك الفرد استدلالا خطيا علما بأنه فى الواقع دائريا. كما يمكنه أن يستخلص من استدلال ما نتائج لا يتضمنها هذا الاستدلال دون أن يكون — على الرغم من ذلك — قد اقترب أى خطأ منطقى.

(4) هذه العناصر القبلية أو هذه الفروض أو هذه الأطر أو الحدسيات التى يتم رصدها فى كل خطوة يقوم بها الفكر هى — ليس فقط — ضمنية بل هى — أيضا — وبصفة عامة لا واعية.

يرجع ذلك أولا إلى أن العمليات المعرفية و— مثلها مثل الظواهر الإدراكية — تتأثر بظاهرة الانتباه؛ فكما أننا نركز اهتمامنا — عند الإدراك — على ما ننظر إليه على حساب ما نشاهده، كذلك لا نعطي نفس الاهتمام لكافة مكونات الاستدلال:

« هذا النشاط الخاص بإقامة العلاقات والذي يترجم باستخدام

قضايا قبلية، يبقى فى العادة لا واعى، لأن الوعى يعطى أهمية أكبر

للمعطيات الخارجية التى يدرسها عن اهتمامه بنشاطه ذاته⁽¹⁰⁾. »

(10) G. Simmel, *les Problèmes...*, op. cit., 62.

أسجل هنا عابرًا أنه بما أن التراث الفرويدي قد فرض — منذ أن كتب زيميل هذه الصفحات — معنى خاصًا على فكرة اللاوعي، لذلك قد يكون من الأفضل إحلال محل هذه الكلمة — بالمعنى الذى يعطيه لها زيميل — إما كلمة «تحت الوعي subconscient» أو — وقد يكون ذلك أفضل — كلمة «بعدواعى métaconscient» وهو التعبير الذى استخدمه هايك⁽¹¹⁾ متطابقًا فى معناه مع المعنى الذى يعطيه زيميل لكلمة «لاوعي inconscient»، من مميزات هذا الحل الأخير، تحاشى أى تداخل مع الفرويدية، ولهذا سأستخدمه هنا.

لكن يوجد مبرر آخر يتسبب فى أن العناصر *القبلية* للعملية الفكرية تميل إلى البقاء «لاواعية» بمعنى زيميل أو «بعدواعية»، ذلك لأن هذه *القبليات* تتمتع بمصادقية واسعة:

«وبما أن هذه القضايا *القبلية* تتطبق بشكل متماثل مع مضامين متباينة للغاية وبما أن لها نوعًا من الاستمرارية وأنها مزودة بعمومية ذاتية، فإنها تتسبب فى خلق أثر إيمانى⁽¹²⁾.»

باختصار نقول أن حقيقة كون الذات العارفة محكومًا عليها باستخدام *قبليات* — شائع عنها أنها صادقة — بطريقة غير نقدية، يعتبر عصب من أعصاب المعرفة — وفى نفس الوقت وبشكل غامض — هو مصدر أساسى من مصادر أخطائها ومعتقداتها فى أفكار مشكوك فيها أو هشة أو كاذبة.

مجمل هذه النصوص — وهى متفرقة وموزعة فى كتاب *فلسفة النقود* وكتاب *مشاكل فلسفة التاريخ*، يضع فى واقع الأمر الخطوط العامة لنظرية فى المعتقدات والمعرفة قوية بالإضافة إلى كونها متفردة فى أصالتها.

(11) F. Hayek, *New Studies in Philosophy, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, chapitre 17.

(12) G. Simmel, *ibid.*, 62.

التطبيقات

للأسف لم يذهب زيمل أبعد من ذلك في تطبيق نظريته؛ كل ما فعله هو أنه أشار إلى ناتج مدمر لملاحظاته : فيما أننا — في أحيان كثيرة، لا فى كلها — لا يمكن أن نكون واثقين من أننا أوضحنا كافة القضايا الضمنية التي تكمن في نظرية ما، فإننا على الجانب الآخر نصبح قادرين على التيقن من أن النتائج التي استخلصناها منها هي النتائج السليمة.

حقيقة الأمر هي أن للمثل الذي قدمه لهذه النظرية يتمثل في أولى مقتبسات كتاب فلسفة النقود والتي ذكرتها أعلاه؛ ثم يعود ويكرر ذات المثل — الذي هو فى حد ذاته على درجة من التجريد — في كتابه المشاكل.

نفرض — كما يقول لنا — أننا طورنا نظرية تتضمن قضايا صريحة مثل:

$$1) p$$

$$2) p \rightarrow q (= \text{لو } p, q)$$

$$3) q \rightarrow r (= \text{لو } q, r)$$

سيصبح من المشروع لنا تمامًا أن نخلص من هذا النتيجة:

$$4) r$$

ونحن إذ نفعل ذلك نكون على حق في تصورنا أننا قمنا باستدلال لا شائبة عليه ونكون على حق في الاعتقاد بسلامة أسس القضية r ؛ وإيماننا بـ r يصبح وبتعبير آخر، الأثر الطبيعي لم حاجتنا.

غير أن زيمل يقول لنا: على أى أساس قام إيماننا بالقضية الأولى التي هي p ؟ في بعض الحالات يعود ذلك الإيمان بسبب أن لدينا في ذهننا — بصورة ضمنية — مجموعة من القضايا مثل:

$$5) r^*$$

$$6) [r \rightarrow p]^* (= \text{لو } r, p)^*$$

من هنا نخلص إلى:

$$7) p.$$

لكي نميز بين القضايا الصريحة والقضايا الضمنية يمكن الإشارة إلى القضايا
الضمنية بواسطة نجمة صغيرة مثل :

$$5^*) r^*$$

$$6^*) [r \rightarrow p]^* (= r, p)^*$$

في المجموع، نعتقد أن لدينا في ذهننا النظرية T المكونة من أربع قضايا:

$$1) p$$

$$2) p \rightarrow q$$

$$3) q \rightarrow r$$

$$4) r$$

في واقع الأمر إذا نحن جمعنا هذه القضايا الصريحة مع القضايا الضمنية
الموجودة في أفق وعينا، يكون استدلالنا مكوناً من تسلسل القضايا.

$$5^*) r^*$$

$$6^*) [r \rightarrow p]^*$$

$$7) 1) p$$

$$2) p \rightarrow q$$

$$3) q \rightarrow r$$

$$4) r$$

لكن النظرية الصريحة المشكلة من القضايا (1 إلى 4) تعتبر خاطئة؛ أما
النظرية المتضمنة — بالإضافة إلى ذلك القضايا من (5 إلى 7) فهي دائرية؛ ثم أن
النظرية الكاملة — تلك التي نحصل عليها بجعل القضايا الضمنية قضايا صريحة —
يقابلها إعادة ترتيب لمجموعة القضايا.

ولكن بما أن القضايا الضمنية ليست موجودة أمام وعينا، فإننا نعتقد طبقاً
لمبررات وجيهة، أننا أقمنا نظرية خاطئة وأن المنطوق r قد تم إثباته بواسطة
النظرية المذكورة .

وبصورة أكثر شمولاً يقول زيمل بواسطة هذا المثال إنه قد يكون في اعتقادنا
أننا أقمنا نظرية T تتضمن مجموعة من القضايا P، على حين يكون الواقع هو أن
في ذهننا نظرية T متضمنة بالإضافة إلى P مجموعة Q* من القضايا الضمنية:

$$T' = P \& Q^*$$

مع ذلك يمكن أن يحدث — عندما تصبح Q^+ صريحة — أن النظرية :

$$T'' = P \& Q$$

يصبح هيكلها مختلفاً عن T وكما أنها ستؤدي إلى نتائج متباينة عن تلك التي تسمح T باستخلاصها.

زيمل ومشكلة الاستقرار

من الممكن أن نتساءل لماذا يستخلص زيمل من هذا المثال فرضاً محيراً، إذ يقول : إن المعرفة الإنسانية قد تكون في طبيعتها دائرية وأنها تبدو لنا خطية (مستقيمة) نظراً لمحدودية ذهن البشرى وهذه المحدودية هي التي تمنعنا من التعامل في وقت واحد إلا مع عدد محدود من القضايا.

وقد تكون الإجابة واردة في النص التالي :

«إذا والينا البرهنة على مبدأ ما إلى أن وصلنا إلى الأسس التي بنيت عليها، ثم رحنا نوالى برهنة هذه الأسس ذاتها حتى أسسها ... الخ، فإننا سنكتشف في كثير من الأحيان — ماهو حقيقة معروفة — أن البرهنة ممكنة أى أنها قابلة بدورها للبرهان، بشرط أن نفترض أن هذا المبدأ الأول الذي من المفترض أن نبرهنه — قد جرت برهنته بالفعل؛ إذا كان ذلك — عند تطبيقه على استقراء محدد — يجعلها وهمية مثل الحلقة المفرغة، فليس من المستبعد بأي حال من الأحوال أن تكون معرفتنا — إذا أخذناها في مجملها — أسيرة شكل من هذا النوع⁽¹³⁾.»

هذا النص الذي يشوبه بعض الغموض لا يزداد وضوحاً بكل أسف عند وضعه داخل إطار الكتاب العام؛ وهو ما يؤكد السمة الغالبة في كثير من الأحيان على أسلوب زيمل وهو الغموض.

(13) G. Simmel, *Philosophie, op. cit.*, 90.

هذا النص يسبق مباشرة النص المنقول عن فلسفة النغرد المذكور أعلاه.

ومع ذلك يمكننا أن نتساءل إن كان زيمل — من خلال مثاله المجرد هذا — لا يعرض تفسيراً للمشكلة التي تحتل — من هيوم حتى بوبر — هذه المساحة الضخمة من تفكير الفلاسفة حول المعرفة — ألا وهي مشكلة الاستقراء؛ كيف يمكن استقراء قضايا كلية ابتداء من ملاحظات جزئية؟ كيف يمكن — وهذا هو الأهم — أن نتخلص من الحل الشكى الذي يقدمه هيوم لهذه المسألة؟⁽¹⁴⁾

ليس من المستبعد أبداً في جميع الأحوال أن زيمل — الذي كان يعتبر نفسه فيلسوفاً بمقدار ما هو على أقل تقدير عالم اجتماع — قد أراد أن يأتي بحله الشخصي لهذه المسألة .

منذ اللحظة التي نطرح فيها — كما فعل زيمل إثر كانط — أن المعرفة تتضمن دائماً قِبلات — يصبح من الممكن إعطاء الشكل التالي «للاستدلال» الاستقرائي على سبيل المثال بالطريقة الآتية⁽¹⁵⁾:

كل حبات الفاصوليا الموجودة داخل هذا الكيس لونها واحد

بعض حبات الفاصوليا الموجودة في هذا الكيس بيضاء

كل حبات الفاصوليا الموجودة في هذا الكيس بيضاء

من ناحية الشكل — مثل هذا الاستدلال لا غبار عليه، فهو يسمح بالفعل بالمرور من قضية جزئية (الثانية) إلى قضية كلية (الثالثة)، غير أن هذا الامتداد لا يمكن حدوثه سوى بفضل القضية الأولى؛ تبقى بالطبع مسألة أن نعرف إن كانت صادقة.

⁽¹⁴⁾ من المعروف أن هيوم يعتقد أن العادة هي التي تشرح لنا أننا نعتقد أن الشمس ستشرق غداً .
⁽¹⁵⁾ استوحيت هنا مثالا ملموساً يستخدمه بوبر كثيراً لتوضيح غمازحه لأشكال الاستدلال الفكري؛ راجع الهامش 16، وأضع كلمة «استدلال» بين أقواس لأشير إلى أن «لاستدلال» الاستقرائي لا يلي المطالب التي يفرضها المنطق في العادة على الاستدلال.

ولكن كيف لنا أن نعرف إن لم نضع هذا الفرض تحت التجربة على أساس من المشاهدات الخاصة التي يمكن القيام بها؛ فإذا توافقت المشاهدات فإن ذلك يدعم الفرض.

باختصار نقول إنه ليس من المستحيل أن يقدم النص الذي عرضته للتو تفسيراً لمفارقة الاستقراء وأن الاستدلال الذي يثيره زيمل بصورة عامة ومجردة حجة استقرائية مثل هذه :

- (1) إلى الآن كل حبات الفاصوليا التي أخرجها من هذا الكيس كانت بيضاء
- (2) [(ذلك بوحى بالفرض أن) كافة حبات الفاصوليا التي في الكيس هي من لون واحد]*

(3) حبات فاصوليا هذا الكيس لها نفس اللون.

ب/ كل حبات الفاصوليا في هذا الكيس بيضاء

الاستدلال الكامل — مزودا بقضيته الضمنية — هو بلا شك دائري، وبناءاً على ذلك فهو غير صادق؛ خاصة وأن إحدى مقدماته فرضية، وبالتالي فنتيجته تصبح كذلك؛ ولكننا لا نرى سوى الجزء الصريح ولا نعي أن الثقة التي نضعها في المقدمة (3) («حبات الفاصوليا الموجودة في هذا الكيس لونها واحد كلها») قللت على القضايا (1 و 2)؛ ولما لم ندرك بوضوح (2) فإننا لا نرى السمة الفرضية للنتيجة بل إننا نضمن أنها على العكس بنفس صلابة القضية (1).

إذا كانت مسألة الاستقراء قد مثلت تحدياً للتفكير في موضوع المعرفة دام قرنين فإن ذلك يرجع — كما يقر بذلك جميع فلاسفة العلوم من بيرس إلى بوبر ذاته⁽¹⁶⁾ — إلا أن هذا الاستدلال، الذي يبدو كما لو أنه مرفوض من وجهة النظر المنطقية، هو في موقع الأساس سواء بالنسبة للتجربة المشتركة أو بالنسبة لكافة

(16) يشكك بوبر في أن الاستقراء يمكنه شيئاً آخر غير التعبير عن ظرفية، لا أن البحث عن ظرفيات هو ضروري في الحياة العلمية.

العلوم القائمة على الملاحظة والتجريب؛ فالكيميائي يسلم بأن كافة جزئيات الماء لها نفس التركيبية وبناءا على ملاحظاته سيسلم — فى كل مرة تتاح له فيها الفرصة لتحليل الماء — بأن الماء له بالفعل نفس التركيبية الجزئية ويستخلص من ذلك أن جزئ الماء يتكون من ذرتى هيدروجين وذرة أكسجين واحدة.

يصبح السؤال المطروح إذن هو معرفة كيف يكون شكل من أشكال الاستدلال — والذي نعرف عنه منذ هيوم أنه غير شرعى من الوجهة النظرية مادام يبدو كما لو أنه من الألاعيب التى تتحول بواسطتها قضية جزئية إلى قضية كلية أو معلومة محدودة إلى إيجاب لا محدود — كيف يكون هذا النوع من الاستدلال موضوع كل هذه الثقة.

بوجه عام، يبدو بالفعل أن مثال زيمل المجرد يشير إلى «مشكلة الاستقراء» ويقدم نفسه — فى هدوء — على أنه رد على هيوم.

صحيح أن «الاستدلال» الاستقرائى — مثل الاستدلال الذى يتحدث عنه زيمل — يتضمن قضايا ضمنية ولاواعية، إلا أن هذا الجزء اللاواعى يعتبر لا غنى عنه كأساس للثقة التى نضعها فى النتيجة التى يسمح بالتوصل إليها؛ وفى نهاية الأمر فإن هذا النوع من «الاستدلال» يعتبر بالفعل أساسا لكافة العلوم، سواء بالنسبة لعلوم الطبيعة أو بالنسبة للعلوم التاريخية؛ وهو ما يجعل زيمل يقول إن الدائرية التى يشير إليها

«هى من سمات الطبقات العليا للمعرفة الإنسانية».

هذه القضية التى تبدو كما لو أنها من المبالغات البلاغية قد لا تكون فى نهاية الأمر سوى تأويلا بكلمات أخرى للملاحظات المنهجية البسيطة التى أوحى بها لزيمل تحليلاته الدقيقة لأعمال المؤرخين.

لنتذكر بالفعل حالة كاتب السير الشخصية الذي يعمل على إضفاء الأحساس
بوحدة أفكار وأعمال وحياة بطل كتابه العملية؛ فهو يبدأ من مجاميع متأثرة من
المشاهدات ثم يحاول أن يعطيها الوحدة التي تضيف على الشخصية المترجم لها
بعض الملامح الشخصية؛ لا شك أن هذه الملامح قد تداعت من أعماله أو أقواله،
إلا أن المؤرخ يجعل هذه الملاحظات تعبر عما هو أكثر جداً مما هي تشير إليه في
واقع الأمر؛ بل أن المؤرخ قد يرى أنها — في بعض الحالات — تسمح له بالتنبؤ
بما كان بطله سيفعله في بعض المواقف التي لم يتعرض لها بالفعل، مثل هذه
العملية شيء عادي، يمارس ليس فقط في الأبحاث التاريخية وإنما أيضاً في الحياة
اليومية — وهي غير مشروعة من وجهة نظر المنطق.

إننا — من الناحية الشكالية — نلتقى في هذه العملية البحثية بالفعل — وهي
العملية التي لا غنى عنها واقعياً لأي مؤرخ وتشكل لهذا السبب أحد قبليات التاريخ
— مع نوع من الاستدلال الدائري مماثل للذي ذكره زيمل في المقاطع التي ذكرتها
أنفاً :

بعض أعمال البطل تعبر عن السمة T لشخصيته.

[يمكن أن نستخلص الحدس بأن T مسيطر في شخصيته]*

جميع الأعمال X تكشف عن سمة سيطرة في الشخصية

كافة أعماله تؤول T.

استدلال من هذا النوع هو الذي نصيغه عندما نلاحظ — دون أن نكون
واعين بالمقدمة — مجموعة من سلوكيات X نقرر أنه — على سبيل المثال —
«خير» أو أنه شديد «الحساسية».

يمكننا أن نتساءل في النهاية إن كان زيمل يقدم حلاً لمشكلة الاستقراء يستتب
به حل بيرس أو بوبر ولعله — في نفس الوقت — أكثر ثراءً بالقدر الذي يفسر

دوافع الثقة التي تضعها — المعرفة العادية والمعرفة العلمية كذلك — بشكل عام فى نتائج «الاستدلال» الاستقرائى.

بالنسبة لبيرس يعتبر الاستقراء إلى جانب الاستنباط والأبوغاجى، أحد الأشكال الأساسية لـ «الاستدلال» وهى تميل إلى أن تتفاعل فى كل استدلال، والثلاثة هم من الحدسيات⁽¹⁷⁾؛ الاستنباط لأنه خرج من مقدمة حدسية؛ الاستقراء والأبوغاجى لأنهما يستخلصان نتائج حدسية لمقدمات غير حدسية.

فبالنسبة لبوبر تعتبر القضايا الكلية — دائما — حدسيات؛ يمكن بطبيعة الحال أن توحى بها لنا التجربة إلا أنه لا يمكن لنا أن نستخلصها من التجربة⁽¹⁸⁾.

يرى زيمل أن «الاستدلال» الاستقرائى — إن كان هو يتناول بالفعل كما اعتقد الاستقراء فى النصوص التى ذكرتها هنا — يقوم على قبليات؛ غير أن قبليات

⁽¹⁷⁾ أشكال الاستدلال الثلاثة التى يميزها بيرس يمكن تعريفها على أساس المثل التالى المأخوذ من :

C. Hartshorne et P. Weiss (réd.) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press, 1931; vol. 1, *Elements of Logic*, 2, 623.

Dédution:

Règle (rule): All the beans from this bag are white (A)

Cas (case): These beans are from this bag (B)

Conséquence (result): These beans are white (C)

Induction (correspondant à la permutation BCA):

These beans were in the bag

These beans are white

All the beans in the bag were white

Abduction (correspondant a la permutation ACB):

All the beans from this bag are white

These beans are white

These beans are from the bag

بطبيعة الحال فإن أول هذه الاستدلالات وحده هو الصادق؛ يعلم بيرس تمام العلم أن الاستدلال الثانى سوفسطائى وهو يعمل بالطبع — لا على أن يقدم امتدادا ما للمنطق — ولكن على التعرف على العمليات التى تشر للمعرفة؛ أما "الأبوغاجى" فيمكن التصور أن نعتبره مجرد وصف لعملية البحث عن الحدسيات وصياغتها راجع :

N.Rescher, *Peirce's philosophy of Science*, Londres, Notre-Dame, 1978.

⁽¹⁸⁾ *Objective Knowledge* Oxford, ترجمة *Connaissance objective*, Paris, PUF, 1978

Clarendon Press, 1973, يقدم بوبر أمثالا — حادة — غير مقنعة فى الواقع — هدفها إثبات أن القضايا

الاستقرائية الأكثر صلابة ظاهريا — قابلة لأن تدحض : الخبز الذى يغذى يمكنه أيضا أن يقتل بالنسم

الأرغوتسى الشمس تغيب كل يوم .. ماعدا فى الدائرة القطبية؛ راجع عن بوبر ومشكلة الاستقراء . المؤلف

العظيم لـ P. Jacob, *L'Empirisme logique*, Paris, Minuit, 1980, 124 sq.

زيميل هي أقرب — بسبب تعددها وتنوعها — من حدسيات بوبر عن قِبلات كانط، وذلك يبدو جليا في أمثلة القِبلات الصريحة التي يشير إليها زيميل فيما يتعلق بالتاريخ؛ وهكذا فإن سمات الشخصية التي يضيفها المؤرخ على شخصياته يمكنها أن تكون مثالا للحدسيات بالمعنى الذي يعنيه بوبر؛ وبذلك لا نكون قد ابتعدنا كثيرا عن ملاحظات بوبر عن السمة الحدسية للاستقراء.

إلا أن زيميل يتميز بأنه يشرح لماذا يحدث — في أحيان كثيرة — ألا تكون الحدسيات التي تعبر عنها باستمرار الذات العارفة في حياتها اليومية — معاشه أو مدرسه على حقيقتها، ولكنه يرى أنها بينات وأنها في كل الأحوال قضايا تبدو له بديهية لدرجة أنه لا يفكر أبدا في التشكيك فيها.

هذا التضارب القائم بين السمة الحدسية من وجهة النظر الموضوعية للقضايا التي يقيمها الاستقراء والثقة التي نضعها فيها، لا يجد له شرحا مقبولا لا بواسطة نظرية بيرس ولا بنظرية بوبر، على حين يقدم بوبر لهذا التضارب تفسيراً بسيطاً⁽¹⁹⁾؛ فهو راجع في رأيه إلى أن كل حجة تتضمن قضايا ضمنية — يدركها الفرد بطريقة بعدواعية — بجانب قضايا صريحة تكون وحدها موضوع انتباهه.

تسمح لنا هذه النظرية أيضاً بأن نفهم لماذا يكون الاستدلال الاستقرائي — الذي هو أساسي في العلوم الطبيعية كما هو في العلوم الإنسانية، ولا غنى عنه سواء في الدراسات التاريخية أو في إدارة حياتنا اليومية — لماذا هو أيضاً مصدر للعديد من أنواع المعتقدات الخطأ.

وهكذا فإننا نشي شخصية الآخرين على أساس استدلال من هذا النموذج.

وبصورة عامة فإن «الاستدلال» الاستقرائي هو مصدر لعديد من التأويلات الخاطئة والعديد من التبسيطات المضللة.

هكذا إذن يكون من المرجح أن زيميل قد فكر في مشكلة الاستقراء وهو يكتب الصفحات التي ذكرتها؛ وإذا لم يشر إلى ذلك صراحة فإنما ذلك قد يرجع إلى أن

(19) يمكن اعتبار هذا التفسير متوافقاً مع هيوم، الذي يعتقد أننا — إذا وثقنا في استقرائنا فإنما يرجع إلى أننا نكمل بوعينا ودرجات متفاوتة المعلومة التي في حوزتنا بواسطة مبادئ قبلية

الاعتبارات التي شغلته تتعدى بدون أدنى شك حالة الاستقراء: ذلك لأن الاستدلال الاستقرائي ليس وحده الذي يحتوى على قضايا ضمنية أو الذي يقوم على حدسيات بعدوالية.

على العكس من ذلك يشير زيمل — بطريقة واضحة تماما هذه المرة — إلى أن أى خطوة يخطوها الفكر تتضمن مثل هذه القضايا بل إن ذلك يمثل سمة من السمات الأساسية للفكر البشرى : فلا توجد استدلالات دون ما يسميه قبليات أو فروض عامة؛ إن هذه الشروط ذاتها لإمكانية المعرفة هي التي تشكل أيضا أرضية الخطأ وهي التي تسمح بأن تكون بعض الأفكار الخاطئة قائمة على أسس من عمليات ذهنية لا يشوبها خطأ، لا من وجهة نظر المشاهدة أو من الناحية المنطقية.

مثال زيمل وعلم النفس المعرفى

من المفيد — لكى نختم هذا العرض لمثال زيمل أن نعاود الحديث عن نقطة أثرت فى الفصل السابق، وهي أن معظم إنزلاقات الاستدلال التي يدرسها علم النفس المعرفى المعاصر يمكن تفسيرها على أنها تطبيقات لمثال زيمل.

ومن نتيجة ذلك أن هذا المثال يمكن أن يعالج على أنه نظرية للاستدلال الطبيعي بنجاحاته وإخفاقاته أيضا. إن المحاجة التي يمكن أن نستخلصها من وراء كافة إنزلاقات الاستدلال الطبيعي التي يبرزها علم النفس المعرفى، يمكن تحليلها بسهولة بالشروط التي يقترحها زيمل:

- القضايا التي تتناول ملاحظات ناتجة من المشاهدة، أو فى كلمة واحدة التعبيرات التجريبية التي يتضمنها الاستدلال هي فى كثير من الأحيان مقبولة تماما؛
- العمليات المنطقية التي تقوم بها، صادقة تماما؛
- «الفروض العامة» التي تربط هذه النصوص التجريبية بنتائجها تتميز — كما يريد زيمل — بأنها تتمتع بصدق واسع للغاية بمعنى أنها تنطبق على مضامين شديدة التباين.

• نفس هذه الفروض العامة أو القبلات يتم إدخالها من جهة أخرى كما يقول زيمل أيضا، بطريقة «لاواعية» (بعدواعية) وذلك — على وجه التدقيق — لأنها — بفضل صدقها وبفضل «عموميتها العضوية» — تعتبر وبمنتهى البساطة من البديهيات، في ظروف تكون هي فيها بالفعل غير ذات صلة بالموضوع؛

• وهكذا فإن جميع عناصر الحاجة تعتبر صادقة، حتى أن المرء تكون لديه المبررات القوية لاعتماد النتيجة المستخلصة منها؛

• وعلى الرغم من ذلك فالحادث هو أن أى «فرض علم» أو أى حدس، أو أى «إطار» أو — كما يمكن أن نقول أيضا، أى قبلى، حتى لو كان مزودا بصدق واسع جدا، قد يكون غير ملائم فى بعض الظروف، على الرغم من كونه موصى به بصورة طبيعية للذات العارفة بواسطة هذه الظروف ذاتها.

هكذا يمكننا أن نستخلص من مجموعة من بروتوكولات المشاهدة الصحيحة نتيجة خاطئة علما بأننا نتبع بكل دقة قوانين المنطق؛ وبالمقابل قد يكون معتقد خاطئ ناتجا من استدلال صحيح قائم على قضايا تجريبية صادقة؛ وبوجه عام فإن طريقة العمل الطبيعية للفكر تولد فى آن واحد المعرفة والخطأ وأفكارا صحيحة ومعتقدات خاطئة.

قد يسهل علينا توضيح أن الأمثلة التى تم بحثها فى الفصل السابق تنتمى جميعها إلى هذا المخطط، ولكن بدلا من العودة إليها، فإننى سأذكر فى عجلة مثالا يشبه جدا من ناحية الشكل مثال شويدر ولكنه مختلف عنه من جهة المضمون؛ وهو سيساعدنا على توضيح نقاشنا.

عندما يطرح على بعض الأطباء سؤال حول معرفة — على سبيل المثال — إن كان أحد الأعراض يمكن تفسيره بطريقة مشروعة على أنه يشير إلى احتمال وجود مرض ما، فإنهم لا يستطيعون — نظريا على الأقل — الإجابة بالسلب أو الإيجاب إلا إذا استدعوا «معلومة ترددية ذات الصلة»؛ أى — وبكلمات أكثر دقة — يجب أن يكون التردد الذى يتطور به المرض أعلى بدرجة محسوسة عندما يكون

العارض موجودا عما يكون فيه غائبا؛ وبكلمات أخرى، نقول إن الإجابة السليمة تفترض المقارنة بين حالتى تردد كل واحدة منها قائمة على أساس معلومتين رقميتين، وبالتالي يجب توافر أربع معلومات للإجابة على السؤال.

هكذا يبين الجانب الأيمن من الجدول التالى حالة يعتبر فيها العارض x من عوارض المرض y ؛ ففي مجموعة من 150 مريض، المرض موجود فى حالتين من ثلاثة، سواء كان العارض x مسجلا أم لا؛ على الجانب الأيسر من الجدول وعلى العكس من ذلك، المرض مسجل فى حالات أكثر عددا عندما يكون العارض ظاهرا (مرتين من كل ثلاثة عندما يكون ظاهرا، وأربع مرات من سبع فقط عندما يغيب).

وعلى العموم فلكى تعطى إجابة ذات أساس قوى على السؤال، يتعين أن تتوفر معلومات كمية مثل التى يتضمنها جزءا الجدول التالى :

العارض x	المرض y					
	موجود	غائب	المجموع	موجود	غائب	المجموع
موجود	20	10	30	20	10	30
غائب	80	40	120	80	60	140
المجموع	100	50	150	100	70	170

وعلى الرغم من ذلك فإن العديد من الدراسات يثبت أن لأفراد، مهما كان مستوى تعليمهم ومهما كان مجال تخصصاتهم، يميلون إلى الاعتماد على معطى واحد من المعطيات الأربعة المشكلة «للمعلومة الترددية ذات الصلة».

فالطبيب النفسى الذى يسأل إن كان الاكتئاب من أسباب الانتحار يجيب فى العادة على هذا السؤال بأن يذكر حالات محاولات الانتحار التى تعرض لها - من مرضاه - الذين ظهرت عليهم أعراض الاكتئاب؛ فإذا بدا له أن هذه الحالات

ليست نادرة فإنه يميل إلى أن يستنتج أن الاكتئاب هو فعلا أحد الأسباب الهامة وراء محاولات الانتحار.⁽²⁰⁾

واضح أن الاستدلال خطأ: عندما يكون في استطاعتنا التأكيد بأن نسبة المنتحرين بين المصابين بالاكتئاب أكبر من نسبة المنتحرين بين غير المكتئبين عندئذ فقط يمكن أن نقدر التأثير السببي للاكتئاب على الانتحار.

غير أنه لا يوجد ما يدعونا إلى افتراض أن دراسة العلاقات المتبادلة هي علاقة حدسية، ولا — وهذا هو الأهم — أنه يمكن تحديد المعلومة الترددية ذات الصلة التي يجب اللجوء إليها للإجابة على سؤال ما بطريقة متواطئة في جميع الأحوال.

من الممكن تطبيق مثال زيمل على هذه الحالة، فالواقع هو :

• برتوكول الرصد الذي يستخدمه الطبيب المعالج سليم : الحقيقة هي أنه رصد عددا من الحالات ارتبطت فيها السمات.

• للإجابة على السؤال المطروح عليه، يمكن للطبيب بعد ذلك أن يستخدم بطريقة ضمنية أول قبلي أو أول فرض عام.

هذا «الفرض العام» الأول يتألف من قاعدة تأويلية تسمح له بإقرار تكافؤ السؤال المطروح مع الصيغة التالية : «هل يتكرر كثيرا إشراك المحمول "القيام بمحاولة الانتحار" مع موضوع "مريض مكتئب"؟».

لماذا يمكنه إدخال فرض مثل هذا بسهولة ؟ يعود ذلك ببساطة إلى أنه في حالات كثيرة جدا يمكن بالفعل استخدام قاعدة التأويل هذه؛ ولا داعي بتاتا لإقامة جدول احتمالات من أربع مربعات لنقتنع — على سبيل المثال — بقضايا سببية من نموذج «وهنا المحك» أو «بقضايا سببية» من النموذج المقارن مثل «الحسد أصعب

(20) A. Tversky, D. Kahneman et P. Slovic (red.) *Judgment under Uncertainty; Heuristics and Biases*. New York, Cambridge U. Press, 1980. R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980.

استئصالا من الحقد»؛ ففي الحالات الثلاثة، يصبح بالإمكان — بمشروعية تامة — إعادة تأويل الصيغة السببية بقضية عادية من الشكل $x(y)$ تجمع محمولا بموضوع.

• يمكننا أيضا أن نتصور أن بعض الموضوعات تستدعي في حالات مثل هذه فرضا عاما أكثر قوة : مثال ذلك أنه يكفي أن نرصد «كثيرا $x(y)$ » لكي نستنتج « x سبب y »؛ لأن هذا الفرض ليس في — نهاية الأمر — غير شرعى على الدوام.

فالواقع أنه من الممكن في أحيان كثيرة جدا أن نستخدم استدلالات سببية تتراوح درجة الثقة فيها، مكتفين بملاحظة أن ظاهرتين تظهران سويا بشكل متكرر؛ بل أنه يكفي في بعض الأحوال ظهور واحد للظاهرة مع الظاهرة الأخرى للإيحاء بوجود علاقة بين السبب والأثر؛ وهكذا يكفي ضربة شمس واحدة لكي تثنى الكثير من الناس عن التعرض لأشعة الشمس، ونكون في حالة مثل هذه بعيدين جدا عن الشروط التجريبية المثلى التي يعبر عنها جدول من أربع مربعات مثل الذى أوردناه أعلاه، ولكن لن يقترح أحد رفض استدلالات سببية من هذا النوع.

قد يعترض أحدهم على ذلك بالقول : إن العلاقة السببية المذكورة قد تبدو مؤكدة لهذا الفرض بعينه لأن تحديدها تم بطريقة منهجية من ناحية أخرى، أى بواسطة رجال العلم الذين حددوا آثار التعرض لأشعة الشمس؛ وهو ما يمكن الاعتراض عليه بأننا نحدد بنفس القدر من الثقة — على سبيل المثال — أن هذا النوع من الغذاء لا يناسبنا أو — على العكس — يناسبنا جدا، دون أن تكون مثل هذه التعبيرات مدعومة بأى شيء آخر سوى بملاحظة عدد متناهي الصغر من تزامن ظهور الظاهرة.

بشكل عام وفي أحوال كثيرة يجعل وجود ظواهر الـ *colinéarité* أو ضعف المعطيات الإحصائية المتاحة عمل جداول معادلة للجدول ذى المربعات الأربعة السابق الذكر مستحيلا؛ وعلى الرغم من ذلك يمكننا في كثير من الأحيان — في حالات من هذا النوع — التعبير عن قضايا سببية مقبولة ظاهريا.

وينطبق هذا ليس فقط على المعرفة العادية وإنما أيضا على المعرفة العلمية.

ويوضح د. بل هذا الأمر بأن الأمريكي المتوسط يستسيغ الثقافة الفنية والأدبية بدرجة أقل من الأوربي المتوسط بسبب أن المهاجرين المؤسسين لأمريكا كانوا ذا تقاليد دينية لا تهتم بالفن بل وتناهضه أحيانا، وهم إن لم يكونوا كذلك فقد كانوا من مجاميع لا تستطيع — لأسباب اجتماعية — أن تتبنى موقف ديانتهم الإيجابي تجاه الفن؛ الحالة الأولى هي الخاصة باليوريثانيين البروتستانت والأخرى بالإيرلانديين الكاثوليك⁽²¹⁾؛ مثل هذا القول السببي لا ينطبق بطبيعة الحال على المثل الأعلى المتمثل في الجدول ذي المربعات الأربعة المذكور أعلاه ولا هو مجرد تماما من الصدق.⁽²²⁾

العلاقة بين المنطوق السببي وطبيعة المعلومة التي قام عليها لا تتم — بل هي أبعد عن ذلك — بطريقة آلية؛ ففي حالات عديدة يمكن استدلال « x سبب y » من « x كثيرا (y)»؛ في حالات أخرى يصبح ذلك بطبيعة الحال مستحيلا.

لا يوجد سبب إذن يجعلنا نندهش من أن الطبيب الذي طلب منه معرفة إن كان الاكتئاب يساعد على الانتحار يبدو موافقا بصورة ضمنية على المساواة بين القضيتين؛ إن هذا «الفرض العام» يلعب دورا أساسيا في نشوء وتطور عقيدته، بما أنه يقيم جسرا بين بروتوكول المشاهدة والسؤال المطروح؛ وهو بطبيعة الحال — كما يقول زيمل، «لاواعي» وموجود مع ذلك في «استقراء» الطبيب؛ أي أنه باختصار «بعدواعي»، وهو كذلك لأن له مصداقية شاملة ويتعامل معه الشخص بسهولة على أنه بديهي.

يمكن باختصار أن نفترض أن الأطباء يحددون — حسب الحالات — اعتقاداتهم وإجاباتهم حول نقطة معرفة إن كان الاكتئاب يساعد على الانتحار باستدعاء القليلين الآتين، إما القليل البسيط :

(21) D. Bell, «American Exceptionalism». ronéo.

(22) التحليل الذي قام به س. م. لبيات The First New Nation، نيويورك داهلداي، 1967 لأسباب التي من أجلها يزداد الإحرام كثيرا في الولايات المتحدة عنه في كندا، في بيئات متناظرة من جميع النواحي، يعطينا مثلا كلاسيكيا آخر للايعاز السبي المقنع الذي يتعد عن القواعد الإحصائية المعروفة . الدراسة الكلاسيكية لـ

[قد لا يكون السؤال سوى سؤالاً شكلياً : « $x(y)$ كثيراً ؟ »]*

أو القبلية الأكثر قوة :

[إذا كثيراً ما $x(y)$ ، إذن x سبب في y]*

لماذا تستخدم هذه القبليات بسهولة ؟ أول كل شيء إن أى سؤال سببي هو بشكل شبه دائم سؤال مركب، يفترض من الطرف الذى يحاول الإجابة عليه أن يطرح «فروضاً عامة» حول طبيعة المعلومة ذات الصلة بالسؤال أو حول «شكل السؤال»⁽²³⁾؛ ومن جهة ثانية فلأن المعلومة التى تكون ذات صلة من الناحية المثالية لا تكون دائماً متاحة باستمرار بسبب ظواهر *colinéarité* ومن جهة ثالثة يرجع السبب إلى «الفروض العامة» التى ذكرتها تكون ذات مصداقية واسعة جداً وهى لذلك قابلة للاستخدام ومستخدمة بصورة شائعة فى مواقف مشابهة، مثلما فعل شويدر⁽²⁴⁾ يعلق نيسبات وروس على إنزلاقات الاستدلال التى قاموا برصدها بأن أشاروا إلى أن موضوع المعرفة العادية يخضع لنوع من العقلية القبلية منطقية :

«المنطق الذى يعبر عنه الأشخاص فى هذه التجارب التى تتضمن جداول ظرفية ذات أربعة مربعات يشبه بطريقة لافته المنطق الذى يعبر عنه الشباب من ذوى «المستوى المدرسى المنخفض» [الأقواس من وضع المؤلف ر.ب.] عندما يطرح السؤال "إن كان الله يستجيب للصلوات" ؟ فهؤلاء يجيبون طواعية : "نعم" لأننى "كثيراً ما طلبت أشياء من الله فاستجاب لى»⁽²⁵⁾

صحيح أن هذه الإجابة تخضع لنفس المنطق الذى لجأ إليه الطبيب : فهو يأخذ فى الاعتبار مربعاً واحداً فقط من مربعات جدول الاحتمالات؛ كما هو صحيح أيضاً أن هذا النموذج من الإنزلاقات يتم رصدها بصورة متكررة؛ إلا أن الفكرة العامة هى «ذوى المستوى العلمى المنخفض» : هذه الكلمات توحى بأن الفكرة

(23) عن غموض فكرة السبب، راجع أيضاً الفصل السادس .

(24) راجع الفصل الثانى .

(25) R. Nisbett & L. Ross, op. Cit. 92.

«السحرية» أو الفكرة قبل المنطقية هي شيء طبيعي ويمكن التغلب عليها بدرجة ما بواسطة التعليم، إلا أن هذا الطلاب اللامع هش للغاية بما أن الأطباء أنفسهم قد يفكرون بسهولة مثل «الشباب ذو المستوى العلمي المنخفض».

يوحى ما كتبه نيسبت و روس على وجه العموم بأن هذه التجارب تكشف وجود منطق الاستدلال الطبيعي يخضع لقواعد خطأ؛ يعنى ذلك إذن وجود حل تواصلى بين الاستدلال الطبيعى والاستدلال العلمى؛ الفكر العادى يدير ظهره إلى الفكر العلمى لأن الأول يخضع لـ منطق خاص به لا توجد له سوى علاقات قليلة مع المنطق ذاته.

الواقع أن نسبت و روس يقترحان صراحة تقريب «المنطق» المستخدم فى الاستدلال العادى من ذلك المستخدم فى الفكر السحرى المميز للثقافات التكهنية⁽²⁶⁾ وهما يتحدثان فى هذا الشأن عن الأبحاث الشهيرة التى قام بها ايفانز بريتشارد على الأزاندى ويحاولان إثبات أن العمليات متشابهة فى الحالتين.

كون العمليات الاستدلالية المستخدمة من قبائل الأزاندى شبيهة بتلك التى يستخدمها الأطباء الأمريكيون، يعتبر قضية يمكن قبولها بسهولة وهى تتفق مع حدوس أكبر العلماء الذين كتبوا نظريات فى السحر: إن «البدائيين» لا يستخدمون منطقاً مختلفاً عن منطقنا⁽²⁷⁾.

غير أن نسبت وروس يطرحان القضية بنقيضها : فبالنسبة لهما لا يستخدم الأطباء منطقاً مختلفاً عن منطق البدائيين فهما يقترحان نقل الفاصل القديم الواقع بين فكر تقليدى وفكر علمى ووضعه بين الفكر العادى والفكر العلمى.

إن الميزة الكبرى لنظرية زيمل هى العكس من ذلك؛ أنها تلغى هذا الفاصل انطلاقاً من الفرض القائل بأن كل عملية فكرية تتضمن فروضاً عامة أو قباليات وأن هذه القباليات ضرورية ولا غنى عنها للمعرفة؛ وفى نفس الوقت كثيراً ما

(26) ibid, 116-117.

(27) راجع الفصل الأول.

يحدث أن الذات العارفة يستدعى قبلى صادق فى مختلف المواقف فى حالات يكون فيها غير ملائم؛ وهو يعتنق فى هذه الحالة معتقدا خاطئا قائما على أساس محاجة لا تبتعد فى شئ عن قواعد المنطق.

بشكل واقعى تكشف كافة التجارب التى يقوم بها علم النفس المعرفى باستمرار عن وجود نظريات عامة بعدوالية - وهى - مثل مبدأ الاستدلال - تتمتع بمصادقية ضمنية واسعة للغاية - هى أساس الإنزلاقات التى يقع فيها الاستدلال الطبيعى:

لا شئ يستدعى أن نستخلص من ذلك نتيجة تقول إن الشخص المنتمى للمعرفة العادية خاضع لنوع من العقلية التكهنية قبل المنطقية.

وعلى العموم فإن سهولة ايجاد أمثلة تطبيقية لمثال زيمل يثبت أن على الرغم من شكله المتناقض، فهو ليس بأى حال من الأحوال تأمليا، بل إنه أداة قوية لدراسة المعتقدات فى الأفكار المشكوك فيها أو الهشة أو الكاذبة؛ وكما حاولت إثباته فى الفصل السابق وفى القسم الختامى لهذا الفصل، فإن هذا المثال يسمح بتأويل الإنزلاقات التى يقع فيها الفكر العادى التى يناقشها علم النفس المعرفى دون اللجوء إلى الفروض المشوشة التى ذكرتها للتو.

لكن لا يوجد ما يبرر تحديد مجال تطبيق هذا المثال على الاستدلال الطبيعى؛ كما أن فكرة أننى، بسبب حرصى على تجنب أى لبس قد يقود إليه تعبير فكر علمى - أصفه بأنه منهجى، هى أيضا قابلة للوقوع فى فخ القبلى. وبالتبادل فإن الأفكار الموروثة يمكنها أيضا أن تتولد من الفكر المنهجى.

ملخص

قدم جورج زيمل - بطريقة غير مباشرة - مثالا هاما لتفسير الإيمان بأفكار مشكوك فيها أو هشة أو كاذبة وهو : أن فسى كثير من الحالات توجد لدينا أفضل المبررات فى العالم للإيمان بأفكار مشكوك فيها لأنها قد تتولد بسهولة من حاجة صادقة من الوجهة الموضوعية.

كيف يمكن لمحااجة صادقة - محااجة علمية مثلا - أن تتولد عنها معتقدات مشكوك فيها ؟ ذلك - فى منتهى البساطة - لأن كثيرا ما تتسأل إليها قضايا ضمنية لها القدرة على تشوية النتائج التى يمكن أن نستخلصها من المحااجة المذكورة فى غياب هذه الهالة التى هى الضمنى.

إن وجود هذه القضايا الضمنية تبدو لزيمل سمة مميزة لعمل الفكر؛ وهو ما يعنى فى الواقع أن الفكر - فى أكثر حالات عمله الطبيعى - ينتج بصورة طبيعية معتقدات صحيحة ومعتقدات خاطئة.

إن هذا المثال تولد لدى زيمل من تأمله فى الفلسفة المعرفية عند كانط؛ فبالنسبة لزيمل كل استدلال يتضمن قدرا من الضمنى مثلما يتضمن عند كانط بعضا من القبلى؛ إلا أن الضمنى الزيمالى ليس له بتاتا نفس صرامة القبلات الكانطية.

فى تعبير أكثر دقة : لعل هذا المثال قد جاء نتيجة لتأملات زيمل فى مسألة الاستدلال؛ إننا ندع أنفسنا نفتتح بمحااجة استقرائية لأننا - إذ لا نرى مكوناتها الضمنية فإننا لا ندرك سمتها الدائرية.

يمكن تطبيق مثال زيمل على الانزلاقات التى يقع فيها الفكر العادى الذى يعكف على دراسته علم النفس المعرفى، فهذه الانزلاقات تنشأ من وجود قضايا ضمنية يعتبرها المرء بديهية.

على العموم يعتبر مثال زيمل مكونا أساسيا للنظري الذهنية للمعتقدات، وهى التى تعمل على تفسير المعتقدات بناء على مبررات قوية بالمعنى الذى حددناه أعلاه.

الفصل الرابع

آلات لتصنيع المبالغات

يبين مثال زيمل أن الأفكار الخاطئة أو المشكوك فيها يمكن أن تصدر من محاجات صادقة؛ إن جميع الأمثلة التي سأوردها فيما بعد تتميز إذن - في تصوري، وذلك بسبب الحدود ذاتها التي يفرضها موضوعي على - بأن الأفكار الهشة تظهر فيها كما لو أنها ناتجة عن محاجات سليمة تماماً؛ وبناء على ذلك فإن هدفي من دراسة هذه النظرية أو تلك ليس على الإطلاق الجدل أو النقد حتى، بل العمل فقط على شرح بعض الآليات النموذجية التي يكون من أثارها تقديم محاجة لا يعيبها شيء. تستطيع - كما يقول زيمل - أن تؤدي إلى أفكار خاطئة.

مثل من فلسفة العلوم

استعير مثلي الأول من فلسفة العلوم الأكثر شهرة بلا جدال في عصرنا هذا وهي فلسفة كارل بوبر، وعلى وجه الدقة من أحد نقاطها الأكثر جوهرية والأكثر ثراءً من حيث الآثار المترتبة عليها، ألا وهي نظريته عن التفنيد أو كما لا يزال يقال أحياناً، عن التكنيب؛ ولما كان بوبر قد حور كلمتي «*falsify*» و «*falsification*» من معنهما المعتاد في اللغة الإنجليزية ليجعل منهما مرادفين لـ «تفنيد» و «تكنيب»، لذا يمكن أن نترجم الكلمة الإنجليزية «*falsification*» إما بـ «تفنيد» أو بـ «بتكنيب».

لهذه الفلسفة أهمية ذاتية فريدة، بل وأكثر من ذلك، فلو أن العلوم الإنسانية أخذتها - أكثر مما تفعل الآن - على محمل الجد، فإن هذه العلوم ستزداد دون أدنى شك أهمية لما ستأخذها عنها من مقتضيات الدقة⁽¹⁾؛ لن يكون من ناحية أخرى

(1) إذا كان العديد من نقاط نظرية بوبر تبدو الآن مثيرة للجدل فإن نقاط أخرى منها ما زالت على جوهريتها؛ إن إحدى أهم المشاكل التي تواجهها العلوم الإنسانية هي أنها تستقبل النظريات الخاصة *ad hoc* وتتقبلها باستحسان متكرر؛ فإن كنا استعدادنا للتذكرة للثل المذكور في الفصل الثاني فنسجد أن نظريات مثل تلك الخاصة بالعقليات البدائية للينفي-بروغل تتكرر كثيراً؛ كما أن هذه النظريات الخاصة، كثيراً ما تغطي بشهرة لحظية لكونها قريبة جداً من نظريات ينتجها الإدراك العام بصورة طبيعية وهو لذلك يستمر وجود نفسه فيها؛ وإذا كان التمييز قابل للتكذيب/قابل للإثبات ليست له أهمية الصلة التي يمنحها له بوبر، فإن التمييز بين نظرية خاصة ونظرية غير خاصة يكون فاعلاً في أهميته ذلك لأن النظرية الخاصة لا تفيد بشيء.

من الصعب أن نثبت أن الأبحاث التي تجرى في هذا المجال وتفيدنا حقاً عن الواقع تعتق - عن دراية أو بدون دراية منها - تصوراً بوبرياً للعلم؛ فكر كارل بوبر يعتبر إذن هاماً - ليس فقط من الوجهة النظرية - وإنما أيضاً من الناحية العملية أنه يتضمن *regulae ad directionem ingenii* ⁽²⁾ لا غنى عنها.

أضف إلى ذلك أن أى خطوة يخطوها بوبر تركز على فكرة أساسية من وجهة النظر التحليلية لظواهر المعرفة والمعتقدات، بمعنى أن النظريات الأقل رسوخاً تميل - بطبيعة الأشياء - إلى أن تكون الأفضل تحصيناً إزاء النقد.

وعلى وجه الخصوص العقلانية الناقدة التي جعل بوبر من نفسه دارساً وبطلها، فهي تمثل بالنسبة لي الأساس المثالي لأى تواصل ولأى معرفة.

إلا أن أفضل النظريات وأكثر المحاجات تدقيقاً وصلابة - فى رأى زيمل - يمكنها أيضاً أن تؤدي إلى استقرار الأفكار المشكوك فيها.

نقطة انطلاق نظرية التأكيد لبوبر تكمن فى ضرب من ضروب المنطق الكلاسيكى وهو: الـ *modus tollens*.

«ليس للاستقراء - فى رأى - حقيقة واقعة؛ ولذلك فمن غير المسموح منطقياً استدلال النظريات اعتباراً من عروض مفردة» «أثبتتها التجربة» (مهما كان مضمونها)؛ وبالتالي فإن النظريات غير قابلة قط للإثبات بطريقة تجريبية ⁽³⁾

لنضع جانباً الأقواس التى أحاط بها بوبر «غير قابلة للإثبات التجريبى» الذى هو من تعبيرات جمعية فيينا؛ إنها تشير إلى أن «المعطيات لا تصبح واقعيات» إلا

⁽²⁾ السمة النهجية لفكر بوبر أكد عليها G. Radnitzky:

«Méthodologie popperienne et recherche scientifique», *Archives de philosophie*, 42, 1, 1979, 3-40 et 42, 2, 1979, 295-325.

⁽³⁾ «Now in my view there is no such thing as induction. Thus inference to theories, from singular statements which are "verified by experience" (whatever that may mean), is logically inadmissible. Theories are, therefore, never empirically verifiable», *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Harper, 1965, 40, trad., *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

عند تأويلها بواسطة بعض النظريات؛ وبكلمات أخرى أكثر بساطة: لا توجد ملاحظات في حالة خام؛ لهذا فإن قراءة بسيطة لميزان الحرارة تفترض القبول بصدق بعض قوانين علم الطبيعة؛ إلا أن هذا ليس هو محور الحجة، ويمكن ترجمة ذلك على النحو التالي: لنفترض نظرية T نتوقع من خلالها ملاحظة الواقعة q ، ولنسلم من جهة أخرى أننا نشاهد بالفعل q ؛ فإنه من «المقبول منطقياً» أن نستخلص النتيجة إن T صادقة:

«تقوم قضيتي على أساس عدم التماثل بين قابلية الإثبات وقابلية التكذيب، وهو عدم تماثل ناتج من الشكل المنطقي للقضايا الكلية، لأنها لا يمكن أن تستخلص من قضايا جزئية ولكن يمكن أن تناقضها قضايا جزئية؛ وبناءً على ذلك فمن الممكن — بالجوء إلى مناهج استدلال استنباطية بحتة (بواسطة الـ *modus tollens* ⁽⁴⁾ للمنطق الكلاسيكي) — أن تنتج من حقيقة القضايا الجزئية لإثبات خطأ القضايا الكلية؛ إن هذا النموذج من المحاجات المؤدى إلى نتيجة تخطئ القضايا الكلية هو الأسلوب الوحيد للاستدلال الاستنباطي المحض للأداء، إذا سمح التعبير بذلك في الاتجاه الاستدلالي أي الذهاب من صياغات جزئية إلى أخرى كلية ⁽⁵⁾».

⁽⁴⁾ يحدد بورر ذلك كالتالي:

«the falsifying mode of inference here referred to (...) is the *modus tollens* of classical logic. It may be described as follows. Let p be a conclusion of a system t of statements (...) We may then symbolize the relation of derivability (analytical implication) of p from t by « $t \rightarrow p$ » which may be read « p follows from t ». Assume p to be false (...) we regard t as falsified», *The Logic...*, 76.

⁽⁵⁾ «My proposal is based upon an *asymmetry* between verifiability and falsifiability; an asymmetry which results from the logical form of universal statements. For these are never derivable from singular statements, but can be contradicted by singular statements. Consequently it is possible by means of purely deductive inferences (with the help of the *modus tollens* of classical logic) to argue from the truth of singular statements to the falsity of universal statements. Such an argument to the falsity of universal statements is the only strictly deductive kind of inference that proceeds, as it were, in the “inductive direction”, that is, from singular to universal statements» *The Logic, op. cit.* 41.

ثم يُدخل بوبر بعد ذلك فيما كتب⁽⁶⁾ فكرة أن تصور كلية النظرية هي فكرة نسبية ويفضل الحديث عن قضايا تتفاوت في كليتها بين الزيادة والنقصان؛ ما يعنيه هو ما يشير إليه الإطار العام للحديث أي أنه عندما تؤدي نظرية T إلى التنبؤ بـ q قد يحدث أن يتم التعامل مع q على أنها نظرية جديدة يمكن أن نستخلص عن طريقها نتائج q مترتبة عليها؛ وفي هذه الحالة تصبح T أكثر كلية من q ؛ سنضع جانباً مسألة أن نعرف كيف يمكن التوفيق بين فكرة الدرجات في الكلية هذه مع فكرة أن عدم التماثل التي تحدث عنها بوبر بين إمكانية التكذيب وإمكانية الإثبات تتبع من الشكل المنطقي للقضايا الكلية؛ ففي إحدى الحالتين تبدو كلية قضية ما كما لو أنها مرتبطة بموقعها في تسلسل محاجي وتبدو في الأخرى مرتبطة بشكلها.

الحقيقة أن لب محاجة بوبر يكمن في عدم التماثل بين الـ *modus tollens* الذي يصفه بأنه "منهج استدلال مزور *the falsifying mode of inference* وما يمكن تسميته الاستدلال الاستقرائي (على الرغم من أن بوبر لا يستخدم هذا التعبير، فإن النص الذي ذكرته للتو يعرف بصورة دقيقة أن الاستقراء هو منهج الاستدلال على نظريات ابتداء من صياغات جزئية مفردة)، على حين أن الأول صادق بشكله ذاته فالآخر ليس كذلك.

إننا نستخدم شكل الـ *modus tollens* في كل مرة نستخلص من

$$(1) \quad p \rightarrow q \text{ (إذا } p \text{، إذن } q \text{)}$$

ومن

$$(2) \quad \sim q \text{ (ليس صحيحاً أن } q \text{)،}$$

نستنتج:

$$(3) \quad \sim p \text{ (ليس صحيحاً أن } p \text{)}$$

هذه الصورة المنطقية تبدو رائعة لأنها صادقة في كليتها، مهما كان مضمون p و q ومهما كانت أيضاً طبيعة الكائن المشار إليه بهذه الرموز فإن من (1) و (2) ينتج (3) باستمرار؛ أن تشير p و q إلى قضايا أو إلى مجاميع من القضايا أو أن

(6) *Ibid.*, 76.

تعالج p و q موضوعًا أو آخر فذلك لا يهم؛ إذا كان (1) و (2) حقيقتين فإن (3) هو كذلك بالضرورة؛ وفي جميع الأحوال فإن الاستدلال صادق؛ وكما يقول وايتهد إن من المثير دائمًا للعقل أن يلتقى بنظريات هي في ذات الوقت خاوية وصادقة⁽⁷⁾؛ إن الـ *modus tollens* ينتمي إلى هذه النوعية.

كما كان يستخدم موسيو جوردان (في مسرحية موليير) النثر [دون أن يدري أنه كان يفعل ذلك] فإننا نستخدم الـ *modus tollens* في حياتنا اليومية كما نستخدمها في الاستدلالات الأكثر تعقيدًا، وعلى سبيل المثال:

(1) عندما تمطر السماء، يبطل الشارع

ومن

(2) الشارع غير مبطل

نستخلص

(3) السماء لا تمطر

شكل مماثل للـ *modus tollens* والـ *modus ponens* :

$$(1) \quad p \rightarrow q$$

$$(2) \quad p$$

$$\hline (3) \quad q$$

مثله مثل *modus tollens* فإن الـ *modus ponens* صادق كليًا ونستخدم مثله كما نتفلس؛ ومثال ذلك أننا من

(1) عندما تمطر السماء يكون الشارع مبتلاً

(2) السماء تمطر

نخرج بنتيجة موثوق فيها تمامًا لدرجة تجعل من أي تحقق تجريبي

غير ذي فائدة:

(3) الشارع مبلول.

⁽⁷⁾ A.N. Whitehead, *Introduction to Mathematics*, Londres, Williams et Norgate, 1921.

يوجد في المقابل شكل يشبه الأشكال السابقة يمكن وصفه بأنه "ضرب من الاستدلال الاستقرائي" — أو أنه "سوفسطائية بإثبات التالي" — وهو محظور:

$$\begin{array}{r} q \text{ (1)} \\ p \text{ (2)} \\ \hline p \text{ (3)} \end{array}$$

فهو استدلال خاطئ، فالطبيب على سبيل المثال لا يمكنه أن يستنتج من أن أحد مرضاه حرارته مرتفعة (q) وأن أحد الأمراض يتسبب في ارتفاع الحرارة ($q \text{ (1)}$)، أن مريضه قد أصيب بالمرض المذكور (p).

لنفرض الآن أن p تمثل نظرية علمية ما، فهي بطبيعة الحال ستؤدي بالعالم إلى أن يتوقع ملاحظة بعض من وقائع الأشياء؛ فإذا كانت نظرية فلكية فهي ستسمح له مثلاً من أن يتنبأ بأن كوكباً من الكواكب سيكون حتماً في موقع ما في ساعة معينة؛ حينئذ يمكن أن يقع أحد حدثين: إما أن يصل الكوكب في موعده أو لا؛ ففي حالة وجود الكوكب في موقعه لا يحق للعالم أن يستنتج من ذلك أن نظريته على حق، لأنه سيكون بذلك قد استخدم الاستدلال المحظور؛ وفي حالة العكس: أي أن الكوكب لم يظهر في موقعه تصبح نظريته بالتالي — أكاد أقول لحسن الحظ — مناقضة للوقائع، فإنه يستطيع أن يلجأ إلى الـ *modus tollens* ويستنتج بكل هدوء فكرة خطأ نظريته.

وعلى الجهة المقابلة فلا شيء يمكن أن يؤكد له أنها صادقة حتى لو أنها توافقت ألف مرة مع التجربة.

إن أسلوب الاستدلال الاستقرائي معيب من شكله ذاته، إذ لا يجوز أن تقرر

من :

$$(q_n \& \dots \& q_2 \& q_1) \text{ (1)}$$

$$q_n \& \dots \& q_2 \& q_1 \text{ (2)}$$

أن p حقيقى مهما كان مقدار n ؛ إذ أن لا شيء يضمن أن نظرية p لا علاقة لها بـ p تسمح أيضاً بالتنبؤ بـ $q_n \& \dots \& q_2 \& q_1$ ؛ ويكفى من ناحية أخرى

أن نحل رمزًا موحدًا محل اقتران هذه القضايا ببعضها لنلتقى مع الاستدلال غير المشروع فى نقائه وبساطته.

قبل أن نذهب إلى أبعد من ذلك من الضرورى أن نذكر نقطتين دون أن نناقشهما بالتفصيل.

النقطة الأولى هى أن بوبر قد أدخل على نظريته عن التكذيب تصحيحًا هامًا وهو: إذا كان من المستحيل اعتبار نظرية صادقة، فيمكن اعتبارها متراوحة فى /احتماليتها/، إذ كلما زاد رقم n لتواليات النظرية التى تبدو متفقة مع الواقع، تزداد عادة صعوبة؛ فنتصور أن نظرية بديلة وغريبة تمامًا عن p يمكننا أن تؤدي إلى نفس المجموعة من التواليات؛ وهو ما يعنى أنه كلما نجحت نظرية ما فى سلسلة طويلة من التجارب فيمكن حينئذ اعتبار أن /احتمالية صدقها/ متزايدة.

إلا أنه يتعين أن نقر أيضًا أن الحق والمحتمل يظلان متباعدين، تفصل بينهما هوة سحيقة، وأن النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن نثبت أن نظرية ما على حق تبقى صادقة⁽⁸⁾.

النقطة الأخرى هى أنه من المهم أن نلاحظ — وهو ما يبدو جليًا فى النصوص المذكورة أعلاه — أن بوبر يدافع عن نظريته عن التكذيب بواسطة حجتي مترابطتين.

تقوم الحجة الأولى على حقيقة أن الاستدلال الاستقرائى بشكل عام غير مقبول بسبب شكله ذاته مهما كان مضمون وطبيعة p .

الحجة الأخرى هى أن قضية كلية مثل «الغربان سوداء اللون» يمكن — بسبب شكلها ذاته — أن تفند لا أن تُحقَّق (فى حالة لو أن المنطوق المذكور اعتبر تحليليًا أى أنه صادق بتعريفه ذاته. يصبح التمييز بطبيعة الحال غير ذى صلة)؛ واقع أنه لا يمكن إثبات هذه القضية بواسطة مجموعة محددة من المشاهدات تتبع

⁽⁸⁾ عن النظرية البربرية حول المحتمل، راجع على سبيل المثال، R. Bouveresse, Karl Popper, Paris, Vrin, 1981.

من أنه — حتى لو أننا تمكنا (بالاستحالة) من التحقق من لون كافة الغربان الموجودين في العالم — لن نتمكن من مشاهدة الغربان التي ستولد في المستقبل.

الحجتان متميزتان؛ الأولى أكثر عمومية وتطبق على أى نظرية مهما كان شكلها ومهما كان مضمونها؛ فى حين توجد حالات مختلفة عديدة لا تنطبق عليها الحجة الأخرى مثلما تكون النظرية m مكونة من قضايا تتعلق بمجموعات متناهية؛ الحجة الأخرى تفترض من جهة ثانية أن أى نظرية علمية تستهدف على الدوام دراسة قضايا كلية من نموذج «الغربان لونها أسود»؛ إلا أن العديد من النظريات العلمية لا يمكن حصرها فى هذا الشكل؛ ويكفى أن نذكر النظريات ذات الطبيعة التاريخية مثل النظريات الكوزموجونية (نشأة العالم) أو الفروض المتعلقة بتحريك القارات، حتى نتأكد من ذلك؛ وإذا كان بوبر قد أقر بوجود نظريات علمية ذات طبيعة تاريخية وبسماتها القابلة للتحقق، فهو لا يأخذها بطبيعة الحال على أنها نموذجية.

أضع جانباً النقطة المذكورة أعلاه الخاصة بقول بوبر بأنه توجد درجات للكلية؛ بما أنه يؤكد أن صيغة ما تكون أكثر كلية من الأخرى عندما تكون الأولى فرضاً نستدل على الثانى على أساسه، فمن حقنا أن نتساءل هل كان بوبر — باستبداله درجات الكلية محل التقابل كلى/جزئى ثم تعريفه درجات الكلية بناءً على التمييز فرض /استنتاج — يقترح ضمناً أن نعيد حجة استحالة التحقيق من قضية كلية على حجة عدم التماثل بين الـ *modus tollens* و منهج «الاستدلال الاستقرائى».

الحجة المأخوذة من عدم التماثل بين *modus tollens* تعتبر فى جميع الأحوال «ذات عمومية مطلقة» ووضوح تام.

ومن ذلك ندرك لماذا أثارت نظرية بوبر ببساطتها مثل هذا الاهتمام؛ فهى تنتهى إلى نتيجة تصيب المرء بالدوار وهى فى ذات الوقت مفارقة وكاسحة؛ فلقد ساد الاعتقاد منذ الأزل أن العلم هو نشاط يسمح بالتوصل إلى حقائق؛ إلا أنه ومنذ بوبر — وفيما عدا النظريات التى يعتبرها غير نموذجية — فإنه يمكن إثبات أن

نظرية ما خطأ أو أنه يمكن اعتبارها مؤقتًا غير خطأ، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبارها حق: «لا يمكن أبدًا للعلم أن يدعى أنه توصل للحقيقة».

لا يمكننا التخلص من نظرية التكذيب بأن نعيد الكرة لبوبر إليه ونعترض عليه بنظريته ذاتها ونقول له بما أنه لا توجد نظرية قابلة لأن تثبت صحتها فإن نظريته هي كذلك أيضًا، لأن برهانه لا يغطي سوى النظريات التي تحتوى على قضايا تجريبية أى قضايا تصف حالة أشياء يجب التحقق من أنها شوهدت أو لم تشاهد على الواقع؛ غير أن النظرية البوبرية ليست تجريبية بذاتها، لأنها تعتمد فقط على محاجة صورية ذات بعد كلى؛ فهي ليست أنن — كما يقول التعبير الأنجلو- ساكسونى المعتمد — *self defeating*؛ أى أنها — وبكلمات مختلفة — تتمتع بارتقاء تعلى به النظريات التجريبية لتؤكد أنه لا توجد واحدة منها يمكن اعتبارها حقة.

وكما يقول لاکاتوس⁽⁹⁾ فإن نظرية بوبر قد قلبت معتقداً عمره خمساً وعشرين قرناً؛ خمسة وعشرون قرناً ظل خلالها العالم كله (أو بعضاً منه) تحقياً، أى ظل يؤمن بإمكانية التحقيق من النظريات العلمية — والأخرى أيضاً، وإذ بوبر يثبت — على أساس محاجة لا تفند — أن وجهة النظر التكنيبيية⁽¹⁰⁾ — أى أنه فى الإمكان إثبات أن قضية ما كاذبة لا أنها صادقة — أن وجهة النظر هذه هي وجهة نظر تقبل بأن نسلم بها.

يكفى أن نتعرف على النتائج التى استخلصها بوبر من بحثه لنـدرك ماهية الشعور الذى أثارته ولا زالت:

« ليس العلم منظومة من بيانات أكيدة أو ثابتة، كما أنه ليس منظومة تتقدم بتؤدة نحو حالة نهائية؛ إن علمنا ليس معرفة (*épistème*) ولا يمكنه أبداً إدعاء توصله للحقيقة ولا حتى لبديل للحقيقة مثل الإحتمال».

(9) I.Lakatos, «Falsification and the methodology of scientific research programs», in I.Lakatos et A. Musgrave (réd.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974, 91-196.

(10) يقال أيضاً *faillibiliste*.

«نحن لا نعرف؛ يمكننا أن نحذر فقط، وحدوسنا يقودها الإيمان
غير الديني والميتافيزيقي في قوانين وفي انتظامات يمكن لنا أن نكشف
عنها أو أن نكتشفها».

«إلا أن حدوسنا وتوقعاتنا» الرائعة في تصوراتها، تتحكم فيها
تجارب نمطية، بعناية ودقة»

«المثل الأعلى العلمى القديم (الإبيستام) – المعرفة الأكيدة على
إطلاقها والقابلة للإثبات – اتضح أنه صنم (وهم)». (11)

إن السمة المحصنة لبرهان بوبر التى تجعلها غير قابلة للطعن فيها والصدع
الذى خلّفته لتقليد دام قرونًا يكفيان لتوضيح الصدى الهائل الذى أحدثته؛ ومن
أسباب قوة وأبعاد هذا الصدى يتعين أن نضيف الجانب العدمى أو – على الأقل –
الجانب الماسوى إن صح التعبير لنظرية التفنيد، إذ أنها تتضمن حقيقة أن العديد من
النظريات العلمية محكوم عليها مقدمًا وأن تاريخ العلوم هو تاريخ سلسلة من
الإخفاقات تتوالى فى تصحيح أنفسها؛ لا شك أن الباحث قد يقع – من ناحية المبدأ
على الأقل – على نظريات حقة؛ ولكن لا هو ولا أحد آخر سيكون لديه الوسيلة
التي تسمح له بمعرفة أنه قد توصل إلى ذلك بالفعل ويتعين عليه أن يستمر دون
كلل فى العمل على تفنيد أى نظرية، دون أن يكون فى استطاعته أبدًا أن يحدد أنها
حقة.

(11) «Science is not a system of certain, or well-established statements; nor is it a system
which steadily advances towards a state of finality. Our science is not knowledge
(*episteme*): it can never claim to have attained truth, or even a substitute for it, such as
probability». The Logic. *op. cit.* 78

«We do not know : We can only guess. And our guesses are guided by the
unscientific, the metaphysical (though biologically explainable) faith in laws, in
regularities which we can uncover-discover...

«But these marvellously imaginative and bold conjectures or “anticipations” of ours
are carefully and soberly controlled by systematic tests», *ibid.*, 279.

«The old scientific ideal of *episteme*-of absolutely certain, demonstrable knowledge-
has proved to be an idob», *ibid.*, 280.

أما الباحثون الذين واصلوا أعمال بوبر ومنتقدوه أيضاً فقد أدخلوا بعض التتويجات على نظرية التفنيد؛ فقد أكدوا على سبيل المثال أنه ليس من السهل الحكم دائماً على نظرية ما أنها متناقضة بالفعل مع الواقع، ولا أن نحدد الجانب الذى يمكن اعتباره مخطئاً فى النظرية⁽¹²⁾، ولا أن نعرف متى يستحسن التخلي عن نظرية يبدو أنها تضاعف من إخفاقاتها؛ غير أن آياً من هذه «الاعتراضات» لا يفند الحجة المركزية لبوبر⁽¹³⁾ فالواقع أنها تعتبر جميعاً تعديلات أو تديلات بسيطة، ولا اعتراضات *stricto sensu*.

أضيف بين قوسين أن بوبر — علماً بأنه أراد أن يكون دائماً وبصدق كامل المدافع عن *المعقولة الناقدة* وأن تكون نظرياته ناتجة من ولعه بالتمييز بين الحق والخطأ وبالتفريق بين السليم أى النظريات الجادة والضار أى النظريات المصطنعة — أن بوبر قد انتج فى التفكير الحديث للفلسفة وعلماء الاجتماع حول العلوم، حركة من الشك وصلت إلى قمته بما يمكن أن نسميه النسبية الحديثة (وهو ما سوف أعود لتناوله فيما بعد)⁽¹⁴⁾.

عند هذه النقطة تبرز صعوبة مزدوجة وشك مزدوج.

أولاً إن الـ *modus tollens* الذى إنبت عليه تكذيبية بوبر كلها إن لم تكن قديمة قدم العالم ذاته فهى على أقل تقدير من قدم المنطق؛ لماذا إذن احتجنا خمساً وعشرين قرناً لنستخلص النتائج التى توصل إليها بوبر؟

(12) وهى النقطة التى كان قد أثارها دوهيم من قبل وإستخدامها كواين من بعد وهى تسمى لذلك موضوع دوهيم — كرينى.

(13) بعد دوركلم (ودوهيم) أكد لاكاتوس — المرجع للذكر أعلاه — أنه يصعب فى أحيان كثيرة أن نحدد ما إذا كانت ملاحظة ما تناقض بالفعل نظرية ما والأكثر صعوبة هو أن نعرف إن كان هذا التناقض يمثل مبرراً كافياً للتخلي عن النظرية، وكوهن فى : *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, 1983. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, U. of Chicago Press, 1962. لا يقول شيئاً آخر غير ما قاله دوركلم عندما اعتبر أن قرار الاحتفاظ أو بالتخلي عن نظرية ما هو قرار شخصى لأبعد درجة. راجع الفصل 1، ص 38.

(14) بعض الذين ينعنون بوبر بالوضعية يأخذون عليه على وجه الخصوص أنه لم يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فى النسبية.

ومن ناحية ثانية، واضح بجلاء أننا — فى الحياة اليومية على الأقل — نقوم على الدوام بتفسير بعض الظواهر؛ بعضها على الأقل يبدو صادقاً لأى فرد عاقل؛ كيف لنا أن نفسر إذن أن الفكر العلمى — بجانبه شديد التمسك بالتفاصيل مهما صغرت والمدقق بل والقاسى فى تدقيقه والنسقى أيضاً لم يتمكن من الوصول إلى اليقين الذى توصل إليه الفكر العادى؟ هل يتعين علينا أن نستخلص من ذلك أن هذا الأخير هو لعبة فى أيدى الأوهام وأن أحداً لن يتوصل أبداً إلى التعرف عليها وأن هذه الأمور اليقينية ليست سوى يقينات زائفة؟

كيف يمكن الإجابة على هذا التساؤل المزيج؟ من الواضح أنه لا يمكن أن نتعلل ببعض الصعوبات الفنية لتفسير اضطرابنا للانتظار لمدة خمس وعشرين قرناً لنستخلص من الـ *modus tollens* الاستنتاجات التى توصل إليها بوبر؛ أى — وبكلمات أخرى — أن الاستحالة المنطقية للتحقيق من النظريات العلمية التى تقوم عليها نظرية بوبر إثباتها سهل؛ ثم كيف يمكن إذن تفسير أن المعرفة النظرية والتلاعب التطبيقى للـ *modus tollens* ظلت — طوال هذه المدة — تتعايش بسلام مع الفلسفة التحقيقية للمعرفة، أى مع التصور الذى يقول *أن أعرف معناه/أن أتحقق* من الإثباتات التى أتى بها عن الواقع؟ كيف حدث أن تعايشت هاتين الفكرتين البسيطتين قبل أن نكتشف أنهما متناقضتان؟

تطبيق لمثال زيمل

حل هذه المفارقات — التى اتضح أنها من الوزن الثقيل — يكمن فى مثال زيمل؛ إذ أن نظرية بوبر — وعلى الرغم من المظاهر — تحتوى على قضايا ضمنية تساعد على تزويد النظرية بمزيد من العضلات وأنا أعنى بذلك أنها تجعلها تثبت ما لا طاقة لها به.

لننظر كيف يحدث ذلك.

يجب أن نسجل بداية أن التباين بين أبيض وأسود الذى يرسمه بوبر بين الـ *modus tollens* و«حال الاستدلال الاستقرائى» يخفى تعقد العلاقات التى تربط بين

الأشكال المنطقية والواقع؛ ولكن يجب أن نضيف على الفور ههنا أن هذا التستر يفسر نفسه بسهولة: فيما أن الأشكال المنطقية تأول أحياناً على أنها قوانين الفكر الخالص فإننا نميل بصورة عادية لإهمال مشكلة شروط تطبيقها.

لكننا سنجد مع بيرس — منذ اللحظة التي نولى فيها اهتمامنا لهذه المشكلة — أن «الاستدلال الاستقرائي»، وعلى الرغم من كونه خطأ صورياً أو «مزوراً» كما يقول زيمل، فإنه مطبق باستمرار في الحياة اليومية كما هو مطبق في الفكر العلمي.

توجد واقعة لعلها تكون كاشفة لهذه الإزدواجيات في المعنى: فعلى الرغم من أن أشكال الاستدلال الأساسية تؤلف موضوعاً كلاسيكياً — بل معاداً ومكرراً — لكن يبقى أن هناك حيرة تحوم حول معنى المفردات ذاته؛ لذا نستطيع بالمناسبة أن نسجل أن بيرس قد اقترح إشراك فكرة الأبوغاجي — بدلاً من الاستقراء إلى هذه الصورة المحرمة في الاستدلال.⁽¹⁵⁾

مثل بسيط يسمح بأن نلاحظ أن الاستدلال المحظور شائع الاستخدام في واقع الأمر؛ فإذا افترضنا أننا سلسلنا القضايا الآتية:

(1) عندما تمطر السماء (p) يبتل الشارع (q)

(2) الشارع مبلول (q)

(3) إن السماء تمطر (p)

⁽¹⁵⁾ راجع الفصل 3، هامش 17، إلى *modus ponens* هو نموذج إرشادي للاستدلال الاستنباطي؛ إذا سمينا قضاياها الثلاثة A, B, C فإن المكائى «الأباغاجي» للـ *modus ponens* يقابله التبديل ACB للقضايا الثلاثة لهذه الصورة الاستدلالية؛ وهو مماثل إذن «الاستدلال» (غير الصادق منطقياً ولكنه يقابل عملية شائعة الاستخدام في العمليات المعرفية):

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ q \\ \hline p \end{array}$$

الاستبدال «الأبوغاجي» بالمعنى الذي يقصده بيرس يتماثل مع الاستقراء الذي يعنيه بوبر (راجع *Logic of Scientific Discovery, op. cit.* 40، حيث يعرف الاستقراء بأنه «استدلال للنظريات على أساس بيانات مفردة تم التحقق منها بالتجربة»)، أما بالنسبة لبيرس فإن الاستدلال BCA هو الذي يقابل — «الاستقراء» أى:

$$\begin{array}{c} p \\ q \\ \hline p \rightarrow q \end{array}$$

بالنسبة للمنطق يعتبر الاستدلال محظور؛ ومع ذلك فهو لا يصدم أحدًا؛
والحقيقة هي أننا نقترف في كل لحظة استدلالات من هذا النوع دون أن نثير أى
رد فعل رافض.

الحقيقة أن هذا التباين بين «النظرية والتطبيق» يتم حله بسهولة ويسر.

هذا الاستدلال غير مشروع لأن النتيجة استتبطت خطأ من المقدمتين؛ فمن
الناحية الصورية لا شئ يفيد بأن الشارع يبطل فقط في حالة المطر؛ ولكن من
الناحية العملية فقد أمطرت أو أنها أمطرت للتو — لأن من الممكن فى أغلب
الأحوال — استبعاد الأسباب الممكنة الأخرى لهذا النوع (مثل مرور سيارة البلدية).

لننظر الآن إلى مثال آخر:

(1) بدون وقود (p) السيارة لا تسير (q) ($q \leftarrow p$)

(2) سيارتي تسير ($\sim q$)

(3) سيارتي ليست فارغة من الوقود ($\sim p$)

هذا الاستدلال صادق تمامًا: فهو بمثابة توضيح للـ *modus tollens*؛ صورته
وصدق مقدماته يضمنان صلاية نتيجته التي لا تهتز قط.

نفس الشئ يحدث عندما نمزج بين القضايا ذاتها في صورة للـ *modus*

ponens:

(1) بدون وقود (p) السيارة لا تسير (q) ($q \leftarrow p$)

(2) سيارتي ليس بها وقود (p)

(3) سيارتي لا تسير (q)

على العكس من ذلك فإن الموازي «لأبوغاجيتي» إذا تحدثنا بلغة بيرس — أو
الـ «استقرائي» — بلغة بوبر — سيبدو لنا على الفور غير مقبول لدرجة أنه يجعلنا
نبسم أو نهز الكتف استخفافاً: انظر كيف:

(1) بدون وقود، السيارة لا تسير ($q \leftarrow p$)

(2) سيارتي لا تسير (q)

(3) ليس في سيارتي وقود (p)

التباين بين المثليين يكشف اللاتماثل بين صورتى الاستدلال؛ فالـ *modus tollens* والـ *modus ponens* حقان دائماً؛ والمكافئ الأبوغاجى للـ *modus ponens* هو دائماً غير شرعى من وجهة النظر الصورية، ولكنه قد يدرك بطبيعة الحال إما على أنه مقبول وإما غير مقبول طبقاً للمضمون الذى يطبق عليه؛ إنه مقبول تماماً فى مثل المطر وغير مقبول على الإطلاق فى مثل السيارة (لأننا نعرف أن تعطيل السيارة ممكن أن يرجع لأسباب متعددة).

بل أن بيرس قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فقد وضع — كما هو معروف — السمة الأساسية للاستدلال الأبوغاجى فى الاكتشافات العلمية ⁽¹⁶⁾.

إلا أن الشيء الهام — من الزاوية التى تهمنى هنا — هو أن هذه الأمثلة تضعنا على درب القضايا الضمنية الداخلية فى النظرية البوبرية عن التكذيب؛ فمن الواضح فعلاً أن بوبر لا يضع هذه التعقيدات فى اعتباره، وهو يتمسك بوجهة نظر صورية صرف: الـ *modus tollens* مقبول صورياً باستمرار و«ضرب الاستدلال الاستقرائى» مرفوض دائماً.

رد الفعل الأول لأمثلة تطبيق الـ *modus tollens* التى طرحتها الآن هو أن نقول: أن الفكر العادى يعتبر أكثر مرونة وأكثر تهاوناً وأكثر انفتاحاً على الحلول الوسط من الفكر العلمى؛ إلا أن رد الفعل هذا — وهو لفظى بحت — لا يسمح بإدراك السبب وراء اختلاف المثاليين.

⁽¹⁶⁾ يستخدم بيرس تعبير «الاستدلال استقرائى» بمعان مختلفة، فهو يستخدمه أولاً — كما سبق أن رأينا، للإشارة إلى القضية التى نلجأ إليها إلى قاعدة ما وعلى سبيل المثال: فرض سبى — ليقدم تقريراً عن مشاهدة: إذا كان الشارع مبتلاً فذلك لأن السماء قد أمطرت ذلك لأنها إذا أمطرت ابتل الشارع:

$$\frac{p \supset q}{q} \\ p$$

وقد لاحظ هابرماس فى " *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1973-1976, 147, وترجم إلى الفرنسية *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, أن بيرس أيضاً يستخدم تعبير "أبوغاجى" (فرض أيضاً) للإشارة إلى القضية التى — إذا لاحظنا أو افترضنا *p* — أدخلنا الفرض *q* لكى نفسر *q* الأمر هنا ليس استقراء ولكنه أبوغاجى إذ يوجد فرض ولا يوجد تعميم فقط.

رد الفعل الآخر — وهو الأكثر أهمية — هو أن تأخذ على محمل الجد كـون الاستدلال ذاته يبدو لنا مقبولا في مثل المطر ومثيرا للضحك في مثل السيارة؛ ولما كانت صورة الاستدلال متطابقة تماما مع الحالتين وأن الاستدلال — من ناحية أخرى — لا يكون صادقا أو غير صادق إلا من وجهة نظر صورية، فيتعين أن ينطبق المثالان على استدلالات مختلفة في الواقع حتى ولو كانوا متمائلين صوريا؛ أى يمكن أن نقر — باختصار — أن استدلالنا يحتويان على قضايا ضمنية مختلفة تجعلها في واقع الأمر مختلفتين عن بعضهما.

الاستدلال الخاص بالمطر يبدو لنا مقبولا على الفور لأن فيما عدا سيارة رش البلدية، المطر هو وحده تقريبا السبب الوحيد الذى يمكنه أن يجعل الشارع مبلولا؛ إلا أن أثر سيارة البلدية يمكن التعرف عليه من بعض جوانبه، أن يكون الشارع وحده هو المبتل؛ بالإضافة إلى أنها لا تمر سوى فى الساعات الأولى من الصباح؛ إذن يصبح الاستدلال الاستقرائى هو الآتى:

$$(1) \quad p \rightarrow q \quad (\text{عندما تمطر يصبح الشارع مبتلا})$$

$$(2) \quad q \quad (\text{الشارع مبتل})$$

$$(3) \quad [p' \rightarrow q]^* \quad (\text{سيارة البلدية تبل الشارع أيضا})$$

$$(4) \quad [q \rightarrow (p \vee p')]^* \quad (\text{عندما يكون الشارع مبتلا فإن ذلك يعنى أنها أمطرت أو أن سيارة البلدية قد مرت}).$$

القضية 4 تتضمن أن $p \& p'$ يمكن أن يحدثا فإذا افترضنا أن حدوث ذلك احتمال ضعيف وأنها عندما تمطر سيارة البلدية لا تمر يمكننا حينئذ أن نسلم بأن:

$$(5) \quad [q \rightarrow \sim (p \& p')]^*$$

نفترض الآن أن سيارة البلدية هى التى بللت الشارع ففى هذه الحالة يتضمن ذلك أن الرصيف جاف.

$$(6) \quad p' \rightarrow r$$

إلا أنه ليس كذلك

$$(7) \sim r$$

إن

$$(8) \sim p'$$

ومن (4) و (5) و (6)

(9) p : لقد أمطرت.

إن لا يكون الفكر العادى متسبباً إذا لجأ إلى الأبوغاجى؛ فالاستدلال دقيق للغاية بشرط أن نعتى بإعادة القضايا *القبليّة* التى يعتمد عليها التى ليست فى الواقع — والحمد لله — موضحة عملياً.

يكشف هذا التصوير على الفور الفرق الذى يفصل مثال المطر عن مثال عطل السيارة.

فى الحالة الأخرى الموقف فيها يعتبر أكثر تعقيداً بكثير: عندما يقع للسيارة عطل يكون ذلك بسبب عدم وجود وقود بها، ولكن قد يكون للعديد من الأسباب الأخرى؛ ولهذا يتعين إحلال القضايا التالية محل القضيتين (4) و (5):

$$(4') [q \rightarrow p \vee p' \vee \dots \vee p'']^*$$

$$(5') [q \rightarrow \sim (p \& p', p \& p'' \dots)]^*$$

إذا افترضنا أن، كما هو مبين أعلاه

$$(5) p' \rightarrow r$$

لا يمكن بالطبع أن نستخلص p

باختصار، نحن هنا فى الحالتين بصدد استدلال من الصورة الإباغوجية، ولكنه ليس كذلك سوى بمقدار عدم الأخذ فى الاعتبار ما يمكن أن نسميه بيئته الضمنية؛ فما أن نجعلها صريحة، إلا وبأخذ الفكر صورة استنباطية ويتوصل فى

القضية الأولى إلى نتيجة قوية وفي الأخرى إلى غياب النتيجة، مما يحث صاحب هذا التفكير إلى إدخال قضايا جديدة إن هو أراد تحديد سبب العطل؛ نلاحظ هنا بالمناسبة أن لدينا مثلاً للحالة التي رصدها زيمل حيث يكون استدلال ما مخالفاً لما يبدو عليه لوعي الشخص الذي يصوغه.

غير أن المهم هو التالي: أن تكون هذه البيئة المحيطة موجودة بصورة بعدوانية فهذا يشرح لنا لماذا نقبل بسهولة الاستدلال الخاص بالمطر ولماذا نهزأ من الآخر.

إن: الفكر العادي هو أقل غموضاً مما نعتقد؛ بل يتعين تصوّره على أنه مزود بمهارة عالية جداً وأنه قادر على التعامل بثقة مع مجموعات معقدة من القضايا، بعض منها فقط قد يظهر بطريقة صريحة لوعي الفرد، على حين يبقى العديد منها ضمنياً.

والآن يمكننا أن نعود إلى بوبر: نظرية التكذيب تستخلص كافة النتائج من واقعة أن الأباغوجية تمثل — من ناحية المبدأ — أعنى من وجهه نظر صورية بحثة — نوعاً غير مقبول للاستدلال.

ولكن — كما سبق أن رأينا — أنه في واقع الأمر لا يعتبر غير مقبول سوى في بعض الهيئات المحيطة به.

بكلمات أدق، يعتبر دائماً غير مقبول في المحيط

$$[p \vee p' \vee \dots \vee p'']$$

وبالأحرى في البيئة المفتوحة

$$[p \vee p' \vee \dots].$$

في هذه الحالة

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ q \\ \hline p \end{array}$$

يعتبر بالفعل استدلال غير صادق

وفى المقابل، ففى بيئة مثل

$$1) (p \vee p') \& \sim (p \& p')$$

$$2) p' \supset \sim q$$

يصبح نفس الاستدلال صادقاً.

يكفى للاقتناع بأن تكون الخطوات التى يتخذها — لا الفكر العادى فقط — ولكن الفكر العلمى أيضاً، متأثرة فى سماتها بمثل هذه البيئة، أن نذكر هنا بعضاً من الأمثلة الكلاسيكية.

هل الأرض مستديرة أم مسطحة؟

ما أن أصبحت المشاهدة بواسطة الأقمار الصناعية ممكنة إلا واتخذ هذا السؤال، بدون أى شك، صورة المنطوق الغريب الذى تتلوه علامة استفهام، ولم يعد قط وجود أى فرق بين قضية مثل «هل هذه الكرة مستديرة أم مستطيلة؟» والسؤال «هل الأرض مستديرة أم مسطحة؟»؛ إلا أن السؤالين لم يصبحا متطابقين فعلاً سوى عندما أصبح من الممكن الرد على السؤال الثانى بواسطة المشاهدة المباشرة.

قبل ذلك كان السؤال يصاغ بنفس الطريقة، إلا أنه كان الملخص الإختزالى لسؤال آخر: «هل تؤدى الملاحظات التى تتناول شكل الأرض إلى استخلاص نتيجة أنها مستديرة أم أنها مسطحة؟» وهكذا فقد كان السؤال — قبل أن تصبح المشاهدة المباشرة ممكنة — فى جوهره ذا سمة كلية يعنى بصورة «هل كل الغربان لونها أسود؟».

هذه الصياغة الجديدة — بخلاف أنها تعبر بصورة أفضل عن الموقف السابق على عهد المشاهدة بواسطة الأقمار الصناعية — فهى تتميز كذلك بأنها تؤكد على أن الطبيعة الكلية أو الجزئية لسؤال ما تتوقف — على الأقل فى بعض الأحوال —

على الطريقة التي يصاغ بها؛ وهو ما يعتبر سبباً إضافياً يدفعنا إلى تفضيل صياغة نظرية التأكيد على أساس الـ *modus tollens*، على أساس الخاصية غير القابلة للإثبات التي تميز القضايا الكلية.

وفي جميع الأحوال فإن الاستدلاليين يتقابلان في القضية الحالية؛ عندما نصيغ السؤال بهذا الشكل، فإن النظرية البويرية عن التأكيد تطبق: إذ يمكن أن نتخيل بالطبع أن مشاهدة جديدة ستأتي يوماً لتناقض المشاهدات السابقة.

أما نظرية «إن كافة المشاهدات التي يمكن تصورهما تثبت أن الأرض مستديرة» هي إذن نظرية قابلة للتنفيذ؛ ولكنها غير قابلة للتحقيق (أنا لازلت أضع نفسي هنا فكرياً في المرحلة السابقة على المشاهدة بواسطة الأقمار الاصطناعية)؛ فحتى لو بدت كما لو أنها معززة من كافة المشاهدات المتاحة فإننا لا نستطيع أن نعلن أنها صادقة؛ فبكل تدقيق يجب أن توصف النظرية بأنها محتملة – بل ومحتملة لأبعد درجة – ولكن لا يمكن أن يقال أنها حقيقية؛ نحن إذن بالفعل بصدد حالة نظرية تقع تحت طائلة الحجتين التي تقوم عليهما نظرية التأكيد.

السؤال حول شكل الأرض استخدمه ج. رادنيٲسكى لتوضيح نظرية التنفيذ.

وفي نفس الوقت يعتمد رادنيٲسكى على هذا المثال – لكى يعرض لفكرة فريدة وهي أن العالم عندما يقرر اعتماد نظرية ما أو أن يرفضها فهو يستجيب (أراد أو لا) لمبادئ التحليل «الاقتصادى» بشروط التكاليف والمزايا⁽¹⁷⁾؛ فى تلخيص مبسٲر، فطبقاً لهذا الفرض يميل رجل العلم إلى الاستغناء عن نظرية ما عندما يترتب على الدفاع عنها إرتفاع كبير فى التكاليف.

ويذكرنا رادنيٲسكى أن منذ العصور القديمة كانت فى حوزتنا حجج وفيرة عن نظرية كروية الأرض: وعلى وجه الخصوص واقعة أن أشرعة السفن تظهر فى

(17) G.Radnitzky, «La perspective économique sur le progrès scientifique : application en philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice», *Archives de philosophie*, 50, avril-juin 1987, 177-198.

الأفق قبل جسم السفينة؛ هذه المشاهدة تفسر بسهولة فرض الكروية، ويصعب تفسيرها في إطار النظرية المنافسة لها.

هذا لا يعنى بطبيعة الأمر أنه لا يمكن إنقاذ هذه الأخيرة بواسطة فرض خاص *ad hoc*، على العكس مثل هذا الحل يظل متاحًا باستمرار أو هو كذلك على الأقل من الناحية المبدئية.

بنفس الأسلوب تفسر النظرية الأولى وبسهولة أن مناطق الظل التي نراها على سطح القمر عند حدوث الخسوف تبدو كما لو أنها محددة بأقواس الدائرة؛ أما الأخرى فهي لا تفسر ذلك إلا بشرط المواقفة على أن حالات الخسوف تعود إلى أشياء أخرى؛ غير أن الظل مرسل من الأرض فوق القمر؛ وهذا الفرض ذاته لا يستطيع إدعاء أن يكون قابلاً للتصديق إلا إذا توصلنا إلى تصور نظرية بديله لحالات الخسوف؛ وهذا ليس بالشئ المستحيل، إلا أنه يفترض استثمار ذهني ضخم بالإضافة إلى أن نجاحه مشكوك فيه للغاية.

كذلك فإن نظرية كروية الأرض تشرح بسهولة أول إبحار دائري حولها؛ ولكن هذه المشاهدة الجديدة لا تثبت، لا هي ولا الأخريات، حقيقة هذه النظرية؛ ولكن ما أن تتراكم المشاهدات سهلة التفسير بواسطة هذه النظرية، وصعوبة التفسير بواسطة المنافسة لها، إلا ويصبح الاحتفاظ بهذه الأخرى أكثر تكلفة مع الوقت لكي يتم التمسك بها؛ ولذلك لم يكن ضرورياً انتظار المشاهدات بواسطة الأقمار الصناعية لتؤكد من أن الأرض كروية : فقد أصبح - قبل ذلك بكثير - مكافئاً للغاية العمل على الدفاع عن النظرية الأخرى؛ لذلك - يقول رادنييتسكى - التأكيد من كروية الأرض قد استقر وهو اليقين الذي ظل مع ذلك وحتى المشاهدة بالأقمار، شبه يقين.

توضح هذه القضية بطريقة بليغة في نفس الوقت كلا من النظرية البوبرية عن التكذيب والفرض الذكي لرادنييتسكى القائل بأن شبه-اليقين الذي قد بداخلنا في بعض الأحيان عن صدق نظرية ما، لا يعبر سوى عن واقع أننا نعتبر الدفاع عن

النظريات البديلة مكافئة لأبعد الحدود؛ ويمكن — كما يقول — أن نصل إلى الحقيقة ولكن لا نصل إلى اليقين عن الحقيقة؛ قبل الأعمار الصناعية كانت نظرية كروية الأرض محتملة جدًا فقط، ولكنها لم تكن مؤكدة.

هذا المثال يثير الاهتمام بنفس القدر الذي يثير هذا الحل إحساسًا بعدم الارتياح؛ إذ أننا نشعر بالفعل — حتى قبل ظهور الأعمار الصناعية — أن نظرية كروية الأرض كانت تعبر — ليس فقط أنها محتملة للغاية — ولكنها كانت تعتبر مؤكدة و حقيقية.

في هذه الحالة فإن السمة غير المكافئة للتماثل بين التحقيق و التأكيد التي أدخلتها النظرية تنشأ بكل بساطة من أنه — على حين كانت المشاهدات تضيق الخناق على نظرية تسطح الأرض — أي تكذيبها — فإنها كانت تدعم بكل قوة وبنفس القدر نظرية كروية الأرض؛ لا يظهر هنا أي لامتثال — بين التحقيق والتأكيد: أي عندما كنا نكذب إحدى النظريتين كنا نحقق الأخرى.

لا شك أن واقعة ظهور قلوب المراكب في الأفق قبل جسم السفينة لم تكن كافية للتحقق من نظرية الكروية وكان من الضروري انتظار حجج أخرى لكي يتفق الجميع حولها؛ ولكن هذه المشاهدات لم تكن مع ذلك كافية لتكذيب النظرية المنافسة.

في نهاية الأمر، فإذا كان التوصل إلى اليقين حول كروية الأرض قبل إطلاق الأعمار الصناعية قد تم قبل ذلك بفترة طويلة، فذلك لأن جميع المشاهدات دون استثناء كانت تنقض النظرية الأخرى وكانت — بطريقة غير مميزة وفي تماثل تام — تؤكد الأولى.

تتلخص هذه القصة في النهاية — إن لم يكن في أبعادها وأهميتها، فعلى الأقل في مبدئها — في مشاهدات عادية في فينومينولوجية الإدراك؛ فمن الممكن أن نتردد — مع حلول ظلام الليل — حول معرفة إن كان الشكل غير الواضح هو لرجل أم لشجرة، ولكن ما أن تتعدد المؤشرات لصالح أحد الحلين، فلا يوجد مجال للشك

الهم إلا لشك المغالاة؛ أن يقال فى هذه الحالة أن لدى المرء شبه-يقين من أن الشيء المذكور هو شجرة، أو أن النظرية القائلة بأن هذا الشيء هو شجرة تبدو لها محتمله جدًا/ إن ذلك يعتبر استخدامًا لصياغة — ليست فقط معقدة — ولكن صعبة القبول بقدر ما أنها هى تناقض الإحساس باليقين الكامل الذى يشعر به المرء.

التشبيه مع الفارق، فإن كان اليقين المتعلق بكروية الأرض قد أقيم بواسطة سيناريو مطابق يتعين علينا أن نضيف أن الأرض ليست فى واقع الأمر مستديرة حقيقة (فهى مفلطحة عند القطبين)، ولذا فإن نظرية «الأرض مستديرة» يمكن إذن أن تستخلص بنظرية أفضل، ولا يوجد حد للتدقيق فى وصف شكلها؛ وهكذا فما أن تعرفنا على الشكل غير المؤكد الذى شوهد ليلاً وأنه لرجل لا لشجرة، يمكن لنا أن نكتشف بدراسته عن قرب عدداً كبير من التفاصيل؛ إلا أن نظرية «الأرض مستديرة وليست مسطحة» هى غير قابلة للجدل مثلما هو الحال بالنسبة لنظرية «الشكل هو لرجل وليس لشجرة».

على العموم، إذا أكدنا على إثبات أن اليقين ليس مطلقاً أبداً وأن من المفضل الحديث عن احتمال بدلاً من حقيقة فإن هذا التحفظ ينطبق — بنفس قدر تطبيقه على تكذيب نظرية تسطّيح الأرض — على صدق النظرية المناقصة؛ إذا لم يكن من المستطاع أن نعلن مشروعية أن أحدهما صائبة، فإن الأخرى لا يقال عنها أنها خطأ ولكن أنها غير محتملة؛ كذلك إذا لم يكن فى استطاعتنا أن نكون متأكدين تماماً من أن الشكل غير الواضح الذى شوهد ليلاً هو لرجل كما لا يمكن أن نجزم على نحو قاطع أنه ليس شجرة؛ إذا كان التحقيق فى إحدى القضيتين حدسياً من ناحية المبدأ، فإن تكذيب الأخرى هو كذلك حديثاً وبنفس الدرجة.

لماذا يترك التحليل البوبرى إحساساً بعدم الرضا عندما يؤكد إنه كان من غير الممكن — قبل الأقمار الصناعية — الوصول إلى اليقين حول مسألة شكل الأرض؟ ذلك لأن هذا التحليل يريد أن يفرض لا تماثل بين «تكذيب» و «تحقيق» فى موقف تكون العمليتان فيه متماثلتين.

أما هذا التماثل فهو ناتج — هو ذاته — ببساطة من أن النقاش قد اكتفى في مرحلة مبكرة جدًا بفرضيين هما — بجلاء بين — رافضين لبعضهما؛ فالمسألة ليست إذن من صورة «هل الغربان جميعاً سود اللون؟» ولكن من صورة «هل هذا الشيء أسود أم أحمر، علماً بأنه إما هذا أو إما ذاك ولا يستطيع أن يكون الاثنين معاً؟».

بالاختصار، إن النظرية البويرية عن التكذيب تقبل التطبيق من غير صعوبة عندما يكون السؤال الذي نبحث في الرد عليه من النموذج :

«هل لكل x, y $x(y) ?$ »

لا من النموذج :

$$(18) \text{ «} x(y) \wedge x'(y) ? \text{»}$$

يمكن حينئذ أن نتساءل إن كانت كليته الظاهرية حقيقية وإن كانت أنه لا نفترض — على العكس — أن الأسئلة التي يطرحها العلم هي ذات صورة معينة؟

أبادر فأضيف أن هذا السؤال لا يستهدف بأي حال تجريد نظرية التكذيب من أهليتها وإنما يهدف فقط إلى تحديد درجة عموميتها.

معركة الإلكترون

لا يصعب علينا توفير العديد من الأمثلة التي تثبت أن الرد على السؤال الذي طرح أعلاه هو رد إيجابي؛ لكي لا يكون كذلك، يتعين أن تكون الأسئلة — بصلاحيته من مبدأ غير معروف — التي من الصورة: « $x(y) \wedge x'(y) ?$ » مرفوضة تماماً من العلوم.

في حالة شكل الأرض، أن يكون السؤال قد اتخذ صورة تبادلية، لا يتفق بلا شك مع ضرورة منطقية؛ من ناحية المبدأ، على الأقل، كان من الممكن أن نتصور

(18) تسهلاً للأمر أسجل الـ «أو الطارد للآخر» (= الـ *aut* باللاتينية : إما أحد الحدين / أو الآخر، ليس الاثنان معاً).
مثلاً نفعل أحياناً بواسطة « \wedge » :

$$x(y) \wedge x'(y) = [x(y) \vee x'(y)] \& \sim [x(y) \& x'(y)].$$

عدداً كبيراً من الفروض الأخرى؛ أما من الناحية الواقعية ففرضان فقط هما اللذان ظهرا على السطح : أما أن تكون الأرض مستديرة وإما أن تكون مسطحة.

لكن، فى أحيان كثيرة تكون الأسئلة التى تطرحها العلوم متضمنة، بسبب صورتها ذاتها، عدداً متناه من الإجابات الممكنة؛ وأكثر الحالات العادية هى التى يكون فيها للسؤال إجابتان رافضتان لبعضهما وإجابتان فقط.

إلا أن، ما أن نتساءل من بين القضيتين x أو $\sim x$ هى الحقيقية، فإن إثبات كذب إحدى النظريتين (« x حقيقية » أو « $\sim x$ حقيقية ») يعتبر *ipso facto* إثباتاً لحقيقة الأخرى؛ ولا يوجد حينئذ أى أثر لاتماثل بين تكذيب و تحقيق وبالتالي لا توجد نظرية للتكذيب تؤخذ فى الاعتبار.

قد يعترض معترض بأن العديد من الأمثلة يمكن أن توضح فى صورة « x » $w \sim x$ ؟ وأن هذا لا يتطلب بأى حال من أن يعامل حدا التبادلية بطريقة مماثلة؛ صحيح أنه يسهل تصور تبادلات كاذبة من هذا النمط، مثل: إما أن تكون نظرية ماكس فيبر فى الأخلاق البروتستانتية وروح رأس المال من معطيات التفسير المقبول لمختلف العلاقات التبادلية – والتى يمكن مشاهدتها – بين البروتستانتية والرأسمالية وإما لا تكون كذلك؛ فإذا افترضنا أننا أخذنا الإجابة الثانية سنجد أنها لا توفر أى تفسير لهذه العلاقات المتبادلة؛ إن تفنيد فيبر لا يعنى بالضرورة مواجهته بنظرية أخرى؛ ولكن توضح هذه المواجهة فقط أنه يتعين التمييز – من بين هذه التبادليات – تلك التى يكون أحد الحدين فيها ممثلاً لنظرية حقيقية عن الأخرى التى تضع فى مجابهة بين نظريتين يمكن تسميتهما تبادليتين حقيقتين.

إن معركة الإلكترون التى اندلعت عام 1910 بين ميليكان وإرنهافت تعتبر مثلاً تاريخياً مشهوراً لقضية كان السؤال المطروح فيها قد اتخذ صورة القضية التبادلية الحقيقية.

ادعى أحد طرفى المعركة – وهو إرنهافت – أنه اكتشف «إلكترونات-تحتية»: «فقد بدت له نقيطات من سائل جزئيات من معدن وأشياء أخرى متناهية

فى الصغر شاهدها لى قىاسه بتجاربه العىة كما لو أن لها شحات منخضة للغة عن تلك التى للإكترون؛ ومع مرور الوقت اكتشف شحات تمثل نصف ثم خمس ثم عشر ثم واحد من مائة ثم واحد من ألف من شحة الإلكترون؛ كلما تقدم فى أبحاثه تضاءلت له عقلانية فرض أن يكون قد وجد حذا أكثر انخفاضا للشحة الكهربية المشاركة للمادة (...) فى تلك الأثناء مىكان وتلاميذه وآخرون كانوا يحسنون بدأب وىؤكدون فرض الإلكترون الموحى؛⁽¹⁹⁾ « كانت المشكة إذن هى معرفة ما إذا كان من الممكن الاحتفاظ بتصور نرى عن الكهرباء أم أنه يتعين الأخذ — مع إرنهاقت — بتصور استمرارى.

ظلت المعركة تزداد إحتداما لعدة سنوات؛ وبعد سبعة عشر عاما من بدايتها ظل عالم طبيعة محترم يؤكد : « لا يمكن لأحد الأطراف أن يدعى أنه كسب المعركة بصورة نهائية بمعنى أن كافة الباحثين قد اعتمدوا إحدى النتيجتين المحتملتين للمسألة...»⁽²⁰⁾.

فى نهاية المطاف كانت النظرية الذرية لمىكان هى التى انتصرت بعد العىد من الأحداث المتوالية وبعد معارضة شرسة بين هؤلاء الذين آمنوا بالذرة والذين لم يؤمنوا بها؛ وقد وصف هولتون بشكل جيد الغموض المستمر الذى اكتشف النتائج التى توصلت إليها الأطراف المتنافسة، وقد لاحظ أيضا أن مىكان كان يستند فى معركته على إيمان عميق — يتسم بالميتافيزيقية — بالذرية؛ بل إن هولتون يشير أن شيئا من عدم اليقين الكامن لا يزال على مثابرتة على الرغم من حسم المعركة لصالح إحدى النتيجتين⁽²¹⁾.

ظل النقاش إذن مستمرا لفترة زمنية طويلة وظلت نتيجته معلقة، إلا أن ما يعينى التأكيد عليه هو أن معركة الإلكترون تخرج من سيطرة النظرية التذبذبية:

(19) G.Holton. *L'Invention scientifique*, Paris, PUF, 1982, 138, trad. de *Themata Origins of Scientific thought*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974.

(20) Holton, *op cit.*, 139.

(21) ن بعض القضايا تترقف بعض القضايا — التى تم معاملتها فى بداية الأمر على أنها استيعادية — عن أن تكون كذلك (وهكذا لم تعد نظرية الضوء تعتبر جسيمية/موجتية)؛ إلا أن إجابات أخرى تبادل استبعاد بعضها طبقا لطبيعة الأشياء، مثلما يرضح ذلك النقاش الذى دار بين مىكان-إرنهاقت.

إذ أن أى حجة وأى تجربة تضيف إلى إحدى التجريبتين كانت تطرح بالضرورة من الأخرى؛ هكذا كانت أى حجة تدخل إلى النقاش كانت تقوى من موقف إحدى النظريتين بذات المقدار الذى كانت تضعف فيه من موقف الأخرى، ولذلك فبسبب الطبيعية ذاتها للمسألة التى كانا يعملان على حلها، كانت نتيجة الصراع بين ميليكان وإهرنهافت بالضرورة: صفر.

قد يعترض البعض علىّ لأن فكرة التبادلية هى فكرة منطقية وليست تجريبية؛ فإن وجدت أزواجًا من القضايا المتناقضة فيما بينها، فلا يوجد حقائق واقعية يمكن أن يقال عنها أنها متناقضة، لا شك فى هذا؛ ولكن معرفة الواقع تتشكل دائمًا من إجابات على أسئلة، إلا أن هذه الأسئلة لها صورة وفى حالات عديدة — تكون هذه الصورة فى هيئة تتضمن وجود إجابات عددها متناه، ومتعارض فيما بينها.

لذلك فإن نظرية التكذيب لا تنطبق على قضية مثل تلك الخاصة بالجدل بين ميليكان وإهرنهافت؛ وقد يكون من المتعين علينا ألا نعتبر التجارب الكلاسيكية⁽²²⁾ التى ضمنت النصر لميليكان كما لو أنها رسخت نهائيًا نظرية التقطع التى كان يدافع عنها وقد يكون من المفضل، كما يقول هولتون — أن نرى فيما حدث جبالاً ضربت الخيالات وهزتها بواسطة إبداعاتها فبسطت بهذا النقاش وتوصلت إلى الحصول على الإيمان بها؛ ومع ذلك فيوجد شيء مؤكد وهو أن درجة اليقين التى يمكن أن تمنحها لإحدى النظريتين هى بالضرورة تكميلية للتى يمكن منحها للأخرى؛ فإن كانت إحداها غير قابلة للتحقيق فإن الأخرى لا يمكن أن تتعت بأنها كاذبة، والعكس صحيح؛ *إن الشكوك حول حقيقة وكذب النظريتين لا يمكن توزيعها بطريقة متماثلة تمامًا.*

بطريقة قد تكون معبرة، لم يذكر بوبر — فى كتابه الكلاسيكى⁽²³⁾ — ميليكان سوى لكى يقارن بين قضية «الغربان كلها لونها أسود» وقضية «الشحنة الإلكترونية

(22) هى تجارب تهدف من مبدئها ذاته إلى إثبات أن الشحنات التى يتم استقبالها بواسطة نقيطات تمر فى مجال كهربي تنزع بطريقة متقطعة (Holton, *op. cit.* 180 sq.)

(23) *The Logic... op. cit.* 267.

قيمتها هي التي حددها ميليكان»؛ وهو يقول إن القضية الثانية تبدو أكثر توثيقاً لأنه من الممكن إخضاعها لأكثر التجارب صعوبة؛ يمكن تطبيق نظرية التكذيب على هذا المثال، إذ أن شيء يؤكد أن مشاهدات جديدة لن تأتي لتعديل قيمة الثابت المذكور، لا يمكن إذن اعتبارها بكل الدقة المطلوبة حقة⁽²⁴⁾ ولكنها لا تنطبق على الموضوع الأساسي للجدال بين ميليكان وإهرنهاقت.

هل يتعين اعتبار هذه التبادليات الحقيقية قضايا استثنائية يمكن إهمالها؛ الواقع هو أنه ليس من الصعب إيجاد العديد من الأمثلة لها.

توارث المكتسب

النقاش حول توارث المكتسب — وهو مثال كلاسيكي آخر — يؤدي إلى نفس الملحوظات؛ فقد ظل هذا النقاش دائراً لفترة لا تنتهي وظل غير مؤكد النتيجة لمدة طويلة؛ في لحظة ما حدث أن الإجابة كانت بالنفي: كلا، لا يوجد توريث للمكتسب — وهي التي راحت تفرض نفسها؛ إلا أن «وقائع جديدة» ظلت لعشرات السنوات تثار وتناول باستمرار في صالح الرد بالإيجاب.

الإجابة السلبية بدأت تفرض نفسها منذ اللحظة التي خطرت فيها لوايزمان فكرة قطع ذيول عدة أجيال من الفئران ولاحظ أن الصغار المولودين كانت لهم ذيول طبيعية؛ إلا أن هذه الملاحظة لم تكن كافية — مثلاً حدث لنقطة زيت ميليكان ولا لقلع المركب الذي يظهر في الأفق — على الرغم من بساطتها ومن جانبها الإيحائي — لإقصاء النظرية اللاماركية من المنافسة بصورة نهائية.

قام د. بويكان بكل صبر بوضع كشف بكل الوقائع التي أثرت — حتى فترة قريبة جداً — ضد النظرية التي تغلبت في نهاية الأمر في جزء كبير من العالم⁽²⁵⁾.

⁽²⁴⁾ Popper - The Logic ..., op. cit. 270 يستبعد بوبر فكرة الحقيقة ولكنه — في مذكرة متأخرة عن تاريخه — يتقبلها في إطار نظرية تارسكي؛ في كتاب *Conjectures et réfutations* قدم فكرة الحقيقة على أنه لا غنى عنها؛ ومع ذلك فإن كانت نظرية التكذيب صادقة فإننا لن ندع أنفسنا نفتتح بحقيقة نظرية ما حتى لو كانت حقيقية (استبعد هنا النظريات قابلة التحقيق والتي يعاملها بوبر على أنها لا نموذجية).

⁽²⁵⁾ D. Buican, *Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France*, Paris, PUF, 1984.

قدم فيليب ليبرتيه هذه الوقائع في ذكرياته⁽²⁶⁾ وهو يقول: «التصور القائل بأن ما يمكن أن نسميه المورجانو-ماندليزم لم يكن من المفروض أن يغطي سوى جزء بسيط للغاية من مجال الموروث، ظل قائماً في فرنسا لفترة طويلة بعد العقد 1930-1920؛ في عام 1937، إكتشفنا جورج تيسييه وأنا بصدفه شديدة ظاهرة غريبة؛ وجدنا أن إحدى فصائل ذبابة الندى لها ردود فعل فيزيولوجية غريبة بعض الشيء: فقد كان ثاني أكسيد الكربون الذي لا يؤثر على الحشرات الأخرى سوى بالأنوكسيا (أي نقص الأكسجين في الأنسجة) كان سماً زعافاً بالنسبة لهذه الفصيلة بالذات؛ وعندما استخدمنا علامات كروموزومية (..) كان من السهل علينا أن نثبت أن النقل الوراثي لهذه السمة لم يكن يستجيب فقط لقوانين مندل بل أنه كان يتم بطريقة مستقلة تماماً عن الكروموزومات».

هذه الواقعة لم تكن في واقع الأمر متناقضة سوى ظاهرياً مع الـ «مورجانو-ماندليزم»: في الحقيقة أن «المشكلة المثارة قد تم حلها بعد ذلك بسنوات قليلة؛ حساسية ذبابة الندى لثاني أكسيد الكربون لم تكن في واقع الأمر سمة وراثية ولكنها أحد أعراض إصابة الذبابة بفيروس غير معد في الظروف العادية ولكنه ينتقل من جيل للجيل التالي بواسطة المشيجات».

ولكن — حسبما يقول د.بويكان — الواقعة التي أظهرها ليبرتيه أثارت ابتهاجاً شديداً للعديد من العلماء الفرنسيين الذين رأوا فيها تأكيداً محتملاً لنظرية الموروث المكتسب، وهي في جميع الأحوال، تعد تشكيكاً في علم الوراثة الكلاسيكي.

يقدم بويكان أيضاً مثالا آخر⁽²⁷⁾: وهو تحول بعض أجناس من الفراشات الليلية إلى اللون الأسود في المناطق الصناعية في إنجلترا.

« في النصف الثاني من القرن الماضي، أدى الإدخال المكثف لصناعة النسيج في مناطق برمنجهام ومانشستر إلى تراكم السخام فوق الأشجار والحوائط؛ وأدت هذه البيئة الجديدة إلى أن فراشة شجرة البتولا التي يأخذ البالغ منها لوناً رمادياً

(26) *op. cit.* 345.

(27) D. Buican, *La Révolution de l'évolution*, Paris, PUF, 1989, 228.

قريب الشبه من لون نبات الأشنة الذى يغطى جزوع الأشجار، تأقلمت مع بيئتها الإيكولوجية الجديدة؛ ذلك لأن أحد أشكال هذه الفراشة وكان نادر الوجود قبل عام 1850 توالد بكثرة إلى أن شكل، عبر بعض العقود، الأغلبية الكاسحة للمجموعات المكونة لجنسها⁽²⁸⁾».

فى بداية الأمر فسر العديد من الناس هذه الواقعة على أنها تأكيد للنظرية اللاماركية حتى عام 1937 عندما كشف عالم الوراثة البريطانى فورد ستار عن هذا السر: «قبل التلوث البيئى كانت الأشكال السوداء من هذه الفراشة واضحة للغاية على جزوع الأشجار وكانت تصفى فى معظمها بواسطة الاصطفاء الطبيعى من خلال مناقير العصافير المختلفة من آكلة الحشرات؛ ثم بعد التلوث البيئى قام تسويد جزوع الأشجار بالآثر العكسى: إذ أن الفراشات الرمادية هى التى أصبحت هدفًا لأكليها من العصافير على حين كانت الفراشات السوداء غير ظاهرة على الأشجار فى مظهرها الجديد» .

عندما تتنافس النظريات يكون من النادر — كما تشير إلى ذلك هذه الأمثلة — أن تسمح التجربة بالفصل فى الأمر بسهولة؛ إذ أنه من الصعب الوصول إلى الحقيقة؛ وقد يأخذ ذلك فترات لا تنتهى؛ نظرية ما — اعتبرت حقة — يمكن أن تظل مشكوكا فيها باستمرار بأن تثار وقائع جديدة على الدوام مناقضة لها مثل الفراشات السوداء أو تسمم الحشرات بثانى أكسيد الكربون؛ فتفسر الوقائع الجديدة هذه على أنها فى غير صالحها قبل أن يتمكن أحدهم من نزع فتيل هذه الوقائع المناقضة.

مثلما حدث بالنسبة لمؤيدى تسطيح الكرة الأرضية، انتهى الأمر بمناهضى النظرية الوراثة الكلاسيكية بأن وجدوا أنفسهم مجردين من الزاد: واصبحوا مضطرين إما لإسقاط نظريتهم المفضلة وأما مساندتها بحجج صوفية.

(28) Buican, *op. cit.*, 228

إلا أن ما يجب التأكيد عليه، على وجه الخصوص من وجهة نظر المناقشة هذه، هو أن تكذيب إحدى وجهات النظر هو في نفس الوقت تحقيق للأخرى منذ اللحظة التي تكون فيها — مثلما يحدث هنا — البيئة المنطقية للنقاش ممثلة بقضيتين، اثنتين فقط، ولا يمكن أن تكون الاثنتان على حق سوياً؛ في هذه الحالة تكون درجة تأكيد الأولى مماثلة تماماً لدرجة نسخ الأخرى.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لتوضيح أنه لا يوجد أي مبرر لافتراض أن الأسئلة التي تثير العلماء تتموقع دائماً في المجال المنطقي الذي تتضمنه نظرية بوبر؛ إذ أن العديد من الأسئلة — وليست الأقل أهمية منها — هي على العكس من صورة:

$$«x \sim x'»$$

إلا أن التكذيب والتحقيق يكونان — في هذا الإطار — عمليتين متطابقتين تماماً⁽²⁹⁾

باختصار: الفكر العادي، مثله مثل الفكر العلمي، يطرحان كافة أنواع الأسئلة التي يمكن أن نجيب عليها بإجابات ليست فقط غير كاذبة / أو محتملة جداً وإنما حقيقية.

فإن أسئلة مثل «هل يحتوى جزيء الماء على ذرتين من الأكسجين أم لا؟» و «هل جرت معركة مارينيان عام 1515؟» و «هل قتل القبطان هاري؟» و «هل تتحرف القارات؟» و «هل توجد حياة فوق المريخ؟» و «هل تتغير البطالة باستمرار لأسباب عكس مبررات التضخم؟» و «هل للضرائب آثار انكماشية؟» و

(29) ما أن يكون الأمر متعلقاً بسؤال تجريبي فإن سؤالاً مثل « $x \sim x'$ » لا يسمح باستخلاص حقيقة x مثلاً (ما دامت $x \sim$ مسلم بأنها كاذبة) سوى تحت شروط معينة، إذا وضعت x لون شيء ما، يتعين أن يكون الشيء موجوداً لا يمكن على الإطلاق أن يعود سؤال تجريبي بالكامل على أن يكون سؤالاً صورياً؛ إلا أن هذه للملاحظة لا تؤثر فط على النقاط التالية: العديد من الأسئلة التجريبية تأخذ شكلاً تبادلياً أو شكل متوالى تبادلياً؛ في هذه الحالة يكون التكذيب والتحقيق متماثلين؛ في المقابل فإن نظرية التكذيب لا تنطبق سوى على بعض الأسئلة.

«هل يوجد توريث للسماة المكتسبة؟» و «هل توجد شحنة كهربائية ذات حد أدنى؟» جميع هذه الأسئلة، وبسبب صورتها ذاتها، تتضمن إجابيات قابلة في نفس الوقت للتحقيق والتكذيب؛ ولا يوجد أى سبب جاد لأن نفترض أن هذه الأسئلة هي أقل نموذجية للبحث العلمى عن الأسئلة الخاصة بطبيعة الضوء، على سبيل المثال.

بتعبير آخر يمكن أن نذكر ألف مثال لنظريات علمية تخرج عن نطاق اللاتماثل القاتل لبوبر.

كل ما أدعى إثباته هنا هو أن هذا اللاتماثل يتضمن قبلياً وأن هذا اللاتماثل يختفى مع القبلى المذكور وأنه توجد حالات محسوسة عديدة تكون فيها عمليات التحقيق والتكذيب مستحيلة الفصل فيما بينها؛ فى حالات مثل قضية الأرض تصل فيها العملية إلى حد يمكن التأكيد عنده أن إحدى النظريات حقة والأخرى كاذبة؛ فى قضايا أخرى (أوضحها النقاش حول الإلكترون وتوارث المكتسب) تبدو عملياً التحقيق والتكذيب كما لو أنها عمليات لا تنتهى ؛ إنى لا أدعى إذن أنه فى حالة التبادليات الأصلية يكون من الممكن على طول الخط أن نحدد أى النظريتين حقة (يمكن أن تكون هذه هي القضية أو لا تكون القضية) ولكن أن نحدد فقط أنه من المستحيل أن نعلن أننا مع التكذيبية لا مع التحققية (أو العكس).

يمكن أيضاً دونما تأكيد أن نشير إلى وجود أسئلة تكون — بصورتها ذاتها — مولدة لنظريات — هي إجابات — لا يمكن أن تقبل لا للتحقيق ولا للتكذيب دون أن يخطر على بال أحد أن يعتبر أنها لا تستحق الاهتمام ولا أنها غير علمية.

يمكن ذكر قضيتين نموذجيتين فى هذا الصدد: قضية «النظريات» التى تعتبر بمعنى الكلمة إجابات تنصب على طرق الاقتراب من الواقعة بأقل من اهتمامها بالواقع ذاته؛ ولكونها معيارية بأكثر من كونها وضعية لا يمكن القول أنها حقة أو كاذبة وإنما فقط أنها تنقسم بحسن التمييز أو لا؛ مثلما يمكن أن تكون نصيحة ما أو أن يكون رأى ما حسن التمييز أو لا لكنهما لا يكونان حقين أو كاذبين.

يمكن توضيح هذا الضرب من الشكل بواسطة مثال قد يصل في أهميته إلى الذى هو للنظرية الداروينية عن التطور؛ فقد تسبب في جهود مضنية لبوبر الذى ظل دائماً يتردد عند نقطة أن يعرف إن كان يتعين اعتبارها قابلة للتكذيب – وبالتالي تكون علمية – أم لا؛ السؤال أصبح سهل الإجابة عليه إذا نظرنا إلى أن الداروينية تصف طريقة لتحليل العمليات التطورية: وهو البحث فى أن نجعل منها نتيجة لآليات التحول والانتخاب؛ فى هذه الصورة تظهر السمة المعيارية للنظرية بسهولة ويسر؛ ولا يوجد ما يدعو إلى التعجب من كونها فى نفس الوقت غير قابلة للتكذيب وعلى الرغم من ذلك علمية؛ فهى علمية لأن النظام الشارح الذى تقدمه قد أثبت صلاحيته مرات عديدة (راجع فراشات مانشستر)، وهى غير قابلة للتكذيب لأننا لا نرى جيداً ما هى أنواع الوقائع التى يمكن أن تناقض قضية ظواهر التطور يقوم تفسيرها على لعبة التحولات والانتخاب؛ واقعة أن أحداً لم يتمكن من تفسير هذه الظاهرة أو تلك؛ بهذه الطريقة لا يستدعى القول إنه لا يمكن التوصل إلى ذلك مثلاً فى حالة أن تصبح بعض المعلومات الإضافية متاحة؛ فالداروينية إذن غير قابلة للتفنيد، وهى على الرغم من ذلك تشكل إحدى التجديدات الرئيسية فى تاريخ العلوم كله.

تسمح هذه الملاحظات بالتأكيد على قبلى آخر لنظرية التكذيب، فهى نقول لنا: بما أن النظريات العلمية غير قابلة للتحقيق فهى لا يمكن أن تكون سوى قابلة للتكذيب؛ يتضمن هذا القول أنه يتعين على نظرية أن تكون لها إحدى هاتين سمتين، والداروينين تناقض هذا القبلى.

الضرب الآخر بشكل يخص النظريات الصورية – وهى عديدة جداً، فى الاقتصاد مثلاً: «تحت شروط عامة، تكون القضية *p* صادقة»؛ وطالما أن الشروط المذكورة تظل غير محددة – وهى فى كثير من الأحيان لا يمكن أن تحدد بشكل كامل – فإنه لا يمكن التحقق من النظرية المشار إليها – بسبب صورتها ذاتها (المبررات التى تشير إليها نظرية التكذيب) ولا يمكن تكذيبها (مادام أى فشل

لنظرية قد يعزى في كافة الأحوال — لا إلى النظرية نفسها وإنما — إلى الـ«شروط» التي وردت في بيانها وهي فرضيًا غير معروفة بالكامل).

تعطينا نظرية هوثلنج، التي أناقشها في القسم التالي، توضيحًا مقنعًا بما فيه الكفاية على ما أعتقد، على وجود هذا الضرب من الشكل وكذلك على سمته النموذجية: إن العلوم الإنسانية تحتوى على أمثلة كثيرة جدًا من «فماذج» يمكن مقارنتها من الناحية الایستمولوجية بمثال هوثلنج؛ بمعنى أنها لا هي قابلة لتحقيق ولا هي بالمعنى الحقيقي — قابلة للتنفيذ؛ ومع ذلك لا يوجد مبرر واحد يبرر قصاتها عن العلوم.

إذ توجد نظريات علمية قابلة — كما يقول بوبر — للتنفيذ لا لتحقيق، ولكن توجد أى نظريات ثانية هي في نفس الوقت قابلة للتنفيذ والتحقيق، في حين أن نظريات أخرى أيضًا ليست لها لا هذه ولا تلك من السمات⁽³⁰⁾.

نظرية بوبر ليست صادقة إذن إلا بشروط معينة: أنها ليست حقة إلا إذا بدت البيئة المنطقية — التي تفترضها ضمنيًا وثيقة الصلة بها.

هذه البيئة الضمنية في استطاعتنا الآن وصفها بسهولة: تفترض نظرية بوبر أن كل نظرية علمية تقف في منافسة مع مجموعة مفتوحة من نظريات أخرى.

$$p', p'', \dots$$

والواقع أنه إذا كان السؤال المطروح هو من صورة « $p \vee p'' \dots ?$ »، من

$$(p \rightarrow q) \& q,$$

فلا يمكن بالفعل استخلاص p أبدًا.

(30) توجد كذلك نظريات قابلة للتحقق وغير قابلة للتنفيذ، وهي تشكل كابوسًا لبوبر؛ وهي مع ذلك يمكن أن تكون في بعض الأحيان قائمة على أسس سليمة تمامًا؛ راجع مثلاً النظرية السيكلوجية الآتية: عندما نقوم بخدمة لشخص ما «يمكن أن نجتذب منه إما العرفان بالجميل، أو الجحود أو الغضب الشديد».

وبذلك فإن نظرية بوبر فى التزوير تتضمن الضمنية:

[المواضيع العلمية هى نمونجياً من صورة : $p \vee p' \vee \dots$]^{(31)*}

لاغنى عن هذه القضية الضمنية لتأسيس نظرية التنفيذ.

أن تكون هذه القضية الضمنية تعميماً لقضايا هامة فذلك لا يقبل شك فيه: فعندما شوهدت بعض الظواهر التى بدت صعبة التفسير، سواء النظرية الجسيمية أو بواسطة النظرية الترددية للضوء انقلب شكل الأسئلة المطروحة وابتعدنا عن سؤال من نموذج « $p \vee p' \vee \dots$ » نحو سؤال مفتوح من نموذج بوبرى: « $p \vee p' \vee \dots$ ؟» إلا أنه لا يوجد مبرر واحد يستدعى اعتبار هذه الصورة الأخيرة نمونجية ولا أن نسلم بأن كل سؤال مخلق يجب أن يتحول إلى سؤال مفتوح؟ فحالات الأسئلة العلمية التى تأخذ على سبيل المثال شكل التبادليات الحقة، فهى عديدة وهامة للغاية لدرجة يصعب معها دعم مثل هذه القضية صراحة.

يحدث كذلك أن يتخذ الجدل شكل سلسلة من التبادليات المحولة الواحدة تلو الأخرى (مثل: «النظرية التى يقدمها فيبر حول العلاقة بروتستانتية/ رأسمالية هل هى مقبولة أم لا؟»، «إن كانت غير مقبولة، فهل تعتبر النظرية التى تجعل من هذه العلاقة على وجه الخصوص أحد أثار حركة الإصلاح-الدينى المضاضة نظرية مقبولة؟» الخ)؛ نرى إذن أنه من الممكن أن يظل أى نقاش مفتوحاً إلى ما لانهاية دون أن يتضمن ذلك استحالة التأكيد — فى كل مرحلة — على صدق إحدى القضايا المتنافسة.

بما أن هدفى هنا ليس بالقطع أن أدير نقاشاً نسقياً (يتبع فلسفة العوم) — لا عن نظرية بوبر ولا حول أى من النظريات التى ندرسها فى هذا الكتاب ولكنه — فقط — الكشف عن القبايات الصورية الضمنية التى تقوم عليها فلسن أعمل على وضع قائمة بالحجج التى ووجهت بها نظرية التكذيب؛ أشير فقط — مكرراً — لأن

(31) إذا كان بوبر قد أكد صراحة فى كثير من المرات على الجانب المفتوح للبحث العلمى، فهو يعالج ضمناً واقعة بعض مراحل تاريخ العلوم على أنها بديهية وهى التى تنتسب بالفعل للبيئة التى من نموذج $[p \vee p' \vee \dots]$ — مثال ذلك النقاش حول طبيعة الضوء — على أنه يتعين اعتبارها مثلة للبحث العلمى فى جوهره ذاته.

هذه النقطة تدعم الفرض القائل بأن التكذيبية تركز على قبايلات ضمنية – أن كارناب كان قد واجه اللاتماثل بين تحقيق وتزييف بفكرة أن العمليتين يمكن أن تتضمن إحداهما الأخرى كما فى حالة قضية صورية «لكل x يوجد y مثل.....»⁽³²⁾.

غير أن أهم ما يهمنى التأكيد عليه هنا هو أن منطق الاكتشاف العلمى يوضح تمامًا مثال زيمل؛ فالنظرية التكذيبية تبدو كما لو أنها قد أخذت جرعة تنشيطية بوجود قضايا ضمنية سمحت باستخلاص النتائج المبالغ فيها منها؛ لا يمكن قط لأى نظرية أن تثبت على أنها حقة، (باستثناء النظريات اللانموجية مثل النظريات التاريخية)؛ لا نستطيع أن نتيقن من صدق أى نظرية؛ يتعين علينا أن نسقط الفكرة المثالية، التى ظلت سائدة لعدة قرون، عن التحقق .. الخ؛ لا شك أنه من الواجب الاعتراف بأن بوبر لا ينكر بأى شكل من الأشكال أهمية فكرة الحقيقة ولا وجود نظريات حقة فهو يقول: «إننا نستدعى فكرة الحقيقة لنبرر أفضلياتنا: الحقيقة تؤدي نور فكرة منظمة؛ إننا نقوم بالتجارب لكى نجد الحقيقة.....»⁽³³⁾.

ولكن بما أننا – من ناحية أخرى – غير قادرين على الإطلاق على التيقن من صدق نظرية ما كما أننا غير قادرين على تقرير إن كانت إحدى النظريات صادقة، حتى لو كانت بالفعل كذلك، فمن المتفق عليه أن الحقيقة البوبرية تأخذ شكل السراب.

النتائج التى توصل لها بوبر تبدو كما لو أنه من الصعب التنصل منها لأنها تركز على محاجة غير قابلة للنقض؛ فمن يمكنه أن ينكر أن – من وجهة النظر الصورية – الـ *modus ponens* والـ *modus tollens* هما من الاستدلالات الصادقة، على حين أن «طريقة الاستدلال الاستقرائى» ليست كذلك؟

(32) راجع فى هذه النقطة : P. Jacob, *L'Empirisme logique*, Paris, Minuit, 1980, 134.

(33) K. Popper, *La connaissance objective*, Paris, Complexe/PUF, 1978 (trad. d'*Objective Knowledge*, 1972), 40.

محااجة بوبر الصريحة لا تسمح — فى واقع الأمر — وحدها بإثبات النتائج المذكورة؛ ذلك لأن هذه النتائج تتطلب هى أيضًا وجود قضية ضمنية — وهى مسلم بها بسهولة وتعتبر من البديهيات — وهى لهذا السبب حاضرة لدى الفرد بطريقة بعدوانية بأكثر مما هى واعية؛ أليس من البيانات القول بأن المسائل العلمية هى دائمًا مفتوحة؟

لكن ما أن ندرك ونجعلها صريحة القضية الضمنية ذات الدور الرئيسى فى نظرية التكذيب، وخاصة دورها المحورى، حتى يتضح لنا أن هذه النظرية يجب أن تصاغ صياغة مختلفة تمامًا: عندئذ تستعيد فكرة الحقيقة حقوقها كاملة أى أنه لم يعد محظورًا على أى نظرية أن تعرف بأنها صادقة.

نستطيع بتدقيق أكبر إحلال الصياغة التالية محل تكذيبية بوبر:

«حسبما تكون القضايا، يمكن لنظرية علمية، إما أن تكون قابلة للتنفيذ أو قابلة للتحقيق أو أن تكون لها الصفتان أو لا تتسم بأى منها وأنه من الصعب للغاية اعتبار إحدى هذه القضايا أكثر نموذجية من الأخرى» (34).

نصل بكل تأكيد إلى نفس النتيجة إذا إنطلقنا — بدلاً من الـ *modus tollens* — من الحجة التى يدفع بها بوبر فى بداية كتابه منطق الاكتشاف العلمى تدعيمًا لنظرية التكذيب، أى أن القضايا الكلية من نموذج «إن كافة الغربان لونها أسود» قابلة للتزييف وغير قابلة للتحقيق؛ إذ أن المسائل العلمية ليست جميعها من هذا النموذج، حتى لو أننا افترضنا — وذلك سيكون أكثر من اللازم — أن العلم هو «علم العموميات».

السمة الدائرية التى يعزوها زيمل لعدد من النظريات التى تكون قضاياها الصريحة متصلة ببعضها بطريقة خطية، موجودة أيضًا فى مثال نظرية التكذيب:

(34) نقدم أمثلة للنظريات قابلة للتحقيق فى الفصل الثامن؛ يمكن اعتبار نظرية دوركلم عن السحر أو نظرية فيبر عن الندين الأمريكى على أنها مصدقة عليها على أساس أن كل من نظرياتها مقبولة وتعر عن معطيات محددة ذات صلة بها.

لأن القضية الضمنية التي تتأسس عليها تفترض ضمناً أن طبيعة المسائل العلمية تجعل من «ضرب الاستدلال الاستقرائي» غير قابل لأن يطبق عليها بصورة مصدقة؛ غير أن النظرية تتبع هي ذاتها من عدم صدق هذا النموذج من المحاجات.

ندرك في ذات الوقت لماذا طال بنا الزمن خمسة وعشرين قرناً قبل أن نستخلص من الـ *modus tollens* نتيجة هي أن النظريات العلمية يمكن تستطيع أن تُكذب فقط: أبعد من أن تكون استنتاجاً منطقيًا مباشرًا الـ *modus tollens*، فهي نفترض وجود قضية ضمنية بريئة ولكنها حاسمة⁽³⁵⁾.

في النهاية، نفهم لماذا لم يدرك هذا الدور المحوري الرئيسي لهذه القضية الضمنية ولم يناقش، ذلك لأنه يبدو بديهياً؛ أليس من البينات أنه عندما تصاغ نظرية علمية فإنها قد تجد نفسها في منافسة مع نظريات أخرى يمكن صياغة مضمونها، بل ومع نظريات أخرى لم يتم تصورهما بعد؟ من المحتمل ألا يكون الديكارتيون قد تصوروا نظريات عن الضوء غير تلك التي صاغها رائدهم، وذلك لا يعطيهم الحق في أن يؤكدوا أنه لا يمكن أن توجد نظريات أخرى؛ وحتى لو أنهم كانوا بهذا الفكر الضيق الملتوى ليعتقوا فكراً كهذا لكانت أذايته النظرية الترددية والنظرية الكهرومغناطيسية للضوء؛ ومن يقبل أن يقسم على أننا لن نرى في المستقبل نظرية تم تصورهما عن الضوء لا قبل لنا بها اليوم؟ ولكن الاعتراف بأهمية هذه القضية وإثبات أنها كثيرة الحدوث يعتبر شئ وأن نجعل منها قضية نمونجية أو أن نرى فيها جوهر العملية العلمية برمتها، شئ آخر.

نرى إذن أنني لا أقول على الإطلاق إن نظرية التكذيب هي نظرية كاذبة أو أنها غير مثيرة للاهتمام، إنما كل ما تود دراستي الإشارة إليه هو أنها مغالطة: أي

(35) A.Boyer, K. R.Popper : *un épistémologie laïque?*, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1978, 19;

ينقل برابيه نصاً مهماً لباسكال (ردا على باب نويل في 29 أكتوبر 1647) : « (...) لكي يكون الفرض بنا لا يكفي أن تتوال منه كافة الظواهر، بدلاً من يكفي — في حالة أن يتوال منها شئ مناقض لظاهرة واحدة منها — لكي تؤكد كذبة» وهو نص يعيد تأكيد الـ *modus tollens* بدلاً من التبشير بالنظرية التكذيبية.

— وبكلمات أخرى — أنها تتوصل إلى نتائج — درجة عموميتها المتناهية هي أثر — ليس فقط من آثار حجتها الصريحة التي تركز عليها — وإنما أيضاً من آثار الحجج الضمنية التي هي أقل تقييداً بكثير.

عمومية مثال زيمل

القضايا الضمنية مثل تلك التي تقوم عليها نظرية بوبر تميل إلى أن توجد داخل أى نظرية؛ ويمكن على العموم — كما يقول زيمل — أن نركم تلالاً من هذه القضايا فوق بعضها البعض:

[يجب على العالم أن يبقى مفتوحاً؛ وبالتالي يتعين عليه أن لا يفترض أبداً أن النظريات الموجودة على الساحة حالياً هي الوحيدة الممكنة]*؛

[إذن : المسائل العلمية هي دائماً في صورة $[p \vee p' \vee \dots]$ *]

[وليست على سبيل المثال في صورة $[p \wedge p']$ * الخ.

على الرغم من هيئتها الليبرالية فإن هذه القضايا هي في الواقع مقيدة بقدر ما هي تفترض أن موقفاً خاصاً هو موقف عام؛ فهي تؤدي هكذا دور آلة لتصنيع المبالغات.

نحن هنا بصدد ظاهرة نموذجية، فالواقع أن: (1) كل نظرية تميل إلى أن تحتوى على قضايا ضمنية تحد من شروط صدقها؛ (2) يفترض توضيح هذه القضايا ليس فقط حسن النية وعدم وجود تحيز وإنما يفترض أيضاً عملاً بحثياً شلاقاً تتفاوت درجة الجهد فيه؛ (3) لا يتم في الغالب رصد هذه القضايا الضمنية إلا عندما تتعرض النظرية للصعوبات، وذلك لا يحدث للقضايا التي لا تتضمن أى انعكاس لها على الواقع مثل ما يحدث في نظرية التكذيب ؛ (4) إخراجها إلى الضوء يتوقف في نهاية الأمر على أنواع عديدة من احتمالات غير متوقعة أو تتسم بدرجة من العمومية.

بما أن هذه الشروط كلها عامة فإننا نستخلص الآتى:

أى نظرية تميل إلى أن تقول على أنها مزودة بمصدقية أكبر مما تستحق.

ولا يرجع ذلك إلى نوع من نزوع الفكر البشرى إلى العموميات، وإنما إلى مفعول التضخيم الذى تقوم به الفروض الضمنية.

إذا عكسنا هذه النظرية سنتبين آلية أساسية يمكن للأفكار الكاذبة أن تكون بواسطتها من منتجات النظريات الأكثر مقاومة للنقض.

مثال من نظرية سياسية

نبدأ مشوارنا العكسى هذا ابتداءً من مثال ثانى نستعيده من النظرية السياسية مستهدفين التأكيد على أن العديد من الأفكار المسلم بها تتبع فى الواقع من آلات المبالغات هذه.

فى الأعوام 1960-1970 كان الاعتقاد السائد هو أن النظم السياسية ذات الحزبين المتنافسين لها تأثير اعتدالى على الإيديولوجيات؛ «ثانى سمات النظم السياسية ذات الحزبين هو التقارب المتواصل بين صورة هذه الأحزاب وسياساتها، فهى تعمل على الحصول على رضا الناخبين الوسطيين وهم الذين يحسمون الانتخابات»؛ وكان أ. لانسلوت ثاقب الفكر أكثر من العديد من الناس عندما أضاف: «عند الوصول إلى حد ما يودى التقارب إلى تجريد السياسة الحزبية من أقل معنى لها وإلى دفع الناخبين نحو حركات اعتراضية على النظام ذاته»⁽³⁶⁾.

الفكرة القائلة بأن النظم السياسية ذات الحزبين هى فى جوهرها أكثر اعتدالاً بين النظم ذات الأحزاب المتعددة لم تكن نابعة من الملاحظة فقط؛ فلا شك أنه كان من السهل إدراك التباين بين سخونة المواجهات الأيديولوجية داخل بلد متعدد الأحزاب مثل فرنسا والهدوء الأيديولوجى — وهو على العموم نسبى للغاية —

(36) A. Lancelot, «Partis politiques», *Encyclopaedia universalis*, Paris, EU, 1972, 12, 579-83.

السائد في إنجلترا والولايات المتحدة؛ ولكن من المعلوم أيضاً أن هذا التباين يعود إلى عدم التساوى في رسوخ الفكر الماركسي وفي تأثير المثقفين وهو متغير في الزمان كما هو في المكان.

والفكرة نشأت في الأساس من اعتبارات نظرية أي: أثبتت إحدى النظريات المبهرة منذ فترة أن النظم ذات الحزبين المسيطرين إيديولوجياً تؤدي إلى جعل التنظيمين السياسيين متقاربين فيما بينهما.

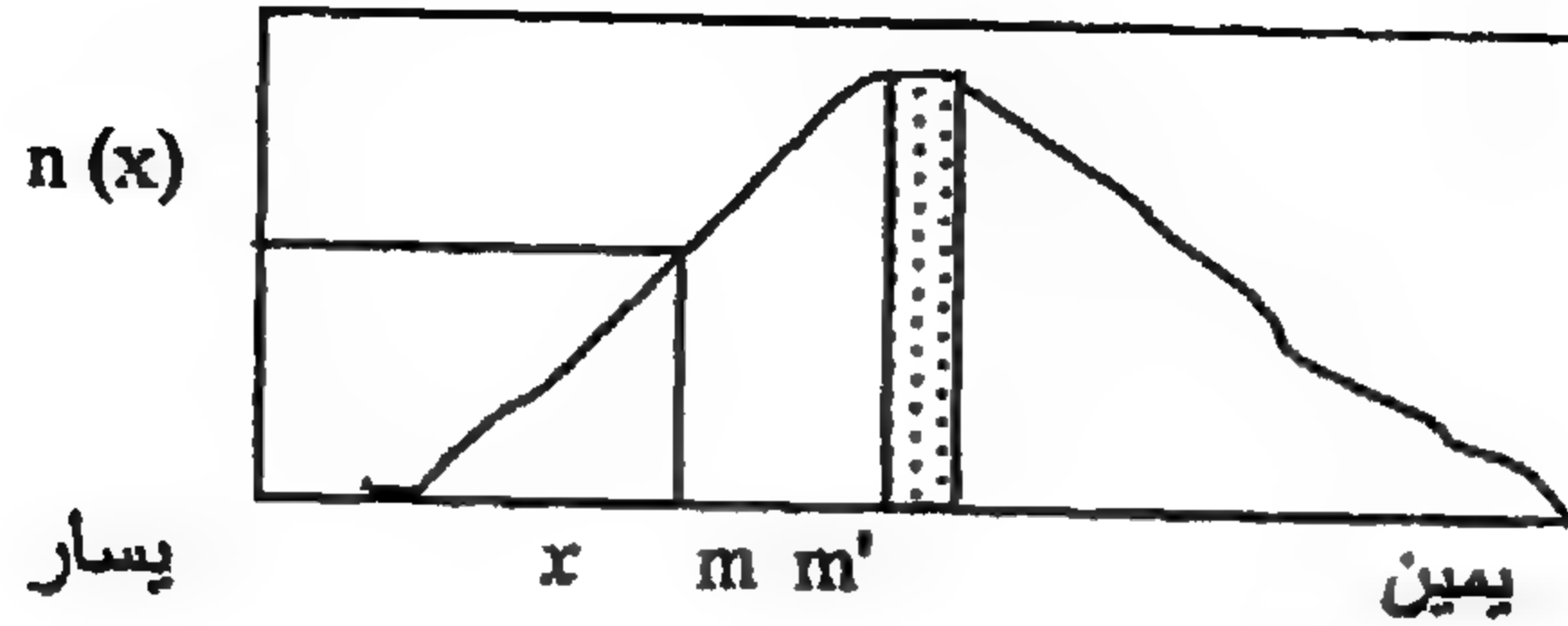
كانت هذه هي نظرية هوتلنج، وهي معروفة (من المتخصصين في العلوم السياسية) معرفة نظرية بوبر (من الفلاسفة)، ولذلك سنكتفي بعرضها في كلمة مختصرة⁽³⁷⁾.

يقول هوتلنج: لنفترض أننا نستطيع تمثيل موقف أحد الناخبين السياسيين بنقطة فوق قطعة من دائرة تمثل تواصلها إيديولوجيا مستمرا بين يمين ويسار وأن الناخبين موزعون بطريقة واحدة unimodale في هذه القطعة؛ لنسلم من جهة أن التوزيع منتظم وأن الناخبين يصوتون للحزب الأقرب لموقفهم على هذه القطعة؛ في هذه الحالة فإن أي حزب يضع برنامجا أبعد من النقطة الوسط من هذه القطعة سيستغنى بالضرورة عن جزء من ناخبيه لمنافسه ويخسر الانتخابات بالتأكيد؛ فإذا صورنا أن حزبا يمينيا راودته فكرة سيئة بأن يقف في m' بدلاً من m في هذه الحالة سيفقد ما يقرب من نصف الناخبين الموجودين بين m و m' ؛ وبما أن تعريف النمط الوسط ذاته يضع 50% من الناخبين قبل m والـ 50% الأخرى بعده، فهو سيخسر بالتأكيد.

مثله مثل نظرية بوبر هذا المثال يعتبر ضعيفاً للغاية وهو لا ينتمي بأي حال من الأحوال إلى النظريات ذات الصفة الساقطائية، وهو علاوة على ذلك يؤدي إلى نتائج مطابقة لما يشاهد بالفعل لدى إجراء انتخابات في بعض النظم ذات الحزبين؛ صحيح أن النظام الأمريكي أعطى في بعض الأحيان انطباعاً بأن

(37) H. Hotelling, «Stability in competition», *the Economic Journal*, 39, mars 1929, 41-57.

الحزبين الكبيرين يدافعان عن سياسات متقاربة جدًا من وجهة النظر الأيديولوجية؛ وباختصار فإننا نخرج بانطباع أن المثال يترجم بصورة جيدة نوعًا من التوجه العميق للنظم ذات الحزبين.



لا شك أننا أدركنا على الفور أن النظرية ليست صورة من العالم الواقع؛ فخلافاً لما يحدث في حالة نظرية التكتيب فإن بعض الفروض التبسيطية التي يلجأ إليها، يمكن إدراكها على الفور: هل يمكن تمثيل تنوع المواقف السياسية في قطاع اليمين؟ إن الحديث بمفردات يمين ويسار يدعو لذلك، غير أنه هو ذاته تبسيطي؛ ولماذا — من ناحية أخرى — نفترض أن توزيع السكان هو على منوال واحد؛ قد يكون ذلك صحيحاً ولكن لا يوجد ما يفرض حدوث ذلك؛ هذه الفروض المرئية تجعلنا نقبل عن رضاء أن المثال يعبر عن ميل أو توجه ما مع تسليمنا بأنه قد لا يمكن في بعض الأحيان التحقق منه.

ومع ذلك يزداد الميل لمنحه مصداقية مفرطة إن ذلك ينتج من أن فروضاً أخرى — وهي فروض ضمنية في هذه الحال داخلية أيضاً ضمن المثال.

أستغرق اكتشاف هذه الفروض زمناً طويلاً؛ إذ يعود مثال هوتلنج إلى عام 1929⁽³⁸⁾؛ وفي عام 1936 بدأ كما لو أن الوقائع قد ناقضت المثال؛ وهنا ظهر فرض أن الناخب الذي لم يعجبه برنامج حزبه وعلى الرغم من شعوره بأنه الأقل

(38) أدخلت عليه بعض التحسينات قام بها على سبيل المثال ج. تولوك الذي حاول سحبه على قضية «بمحال أيديولوجي» متعدد الأبعاد في كتابه *Toward a Mathematics of Politics*, Ann Arbor, the U. of Michigan Press, 1967.

بعد أن امتنع عن التصويت⁽³⁹⁾؛ ثم تم تطوير الفرض بأن كل المتنافسين يمكن إدخال فروضاً على ردود فعل خصومه كما جرت محاولات لتطوير نتائجها⁽⁴⁰⁾.

بشكل عام كانت الاعتراضات التي وجهت من الواقع للمثال - بإثارتها لعمليات التطوير عن طريق الفروض التصحيحية - عملت في ذات الوقت على إظهار أن هذا المثال المبتكر يتضمن فروضاً ضمنية حاسمة؛ لم يجعلها هوتلنج صريحة بل لعله لم يفكر فيها أصلاً؛ ومع ذلك فإنها كانت موجودة تمام الوجود؛ وهي قد عملت على توالد فكرتين مكتسبتين شديدي البأس : فكرة تقارب البرامج السياسية داخل النظم ذات الحزبين، من جهة، وفكرة حتمية الانتخابات مقاربة النتائج - إلا إذا أخطأ أحد الحزبين في قيادة حزبه أثناء الانتخابات - من جهة أخرى.

لقد أقتنع هوتلنج نفسه بهذه الضرورة؛ وهو ما كشفت عنه السمة اللزمانية لنتيجة أبحاثه : «التنافس الانتخابي بين الحزبين الجمهوري والديمقراطي لا يؤدي لا إلى تمييز واضح بين القضايا المطروحة ولا إلى اتخاذ مواقف متباينة بما يمكن الناخب من الاختيار؛ بل على العكس من ذلك فإن كلا منهما يحاول أن يجعل من برنامجه أكثر مماثلة بقدر الإمكان من برنامج الحزب الآخر؛ إذ أن أي ابتعاد جذري سيؤدي إلى خسارة العديد من الأصوات⁽⁴¹⁾».

نتيجة مثل هذه توحى بأن هوتلنج اعتقد أنه قد وضع أمامه كافة الفروض الهامة لمثاله، أي - بتعبير آخر - أن هذه النتيجة تفترض فرضاً ضمنياً مثل:

[إن كافة الفروض الهامة قد تم التعبير عنها]*.

(39) A. P. Lerner et H.-W. Singer, «Some notes on duopoly and spatial competition», *J. of Political Economy*, avril 1937, 145.

(40) A. Smithies, «Optimum location in spatial competition», *J. of Political Economy*, 49, fev. 1941, 423-439.

(41) «The competition for votes between the Republican and the Democratic parties does not lead to a clear drawing of issues, an adoption of two contrasted positions between which the voter may choose. Instead, each party strives to make its platform as much like the other's as possible. Any radical departure would loose many votes», H. Hotelling, *op. cit.*, 54.

أدخلت فروض ليزر وسنجر فكرة أن الأحزاب قد تخسر عند أطرافها وقد تقع تحت تأثير قوى طاردة في حين أن مثال هوتلنج لم يضع في حسابه سوى قوى جاذبة نحو المركز؛ ثم أدخل هيرشمان بعد ذلك بفترة طويلة فكرة كشفت - بالتباين - فرضاً ضمناً آخر لهوتلنج : إذ أن هذا الأخير يفترض أن الناخبين لا يملكون وسائل ضغط فيما يتعلق بقيادات الأحزاب؛ فإذا افترضنا أن هذا ليس هو الحال وأن الناخبين يزدادون ميلاً للتعبير عن عدم رضائهم عن الحزب الذين يصوتون له بمقدار ما ينتويه الحزب من إنتهاج سياسة تبتعد أكثر عن آمالهم، ففي هذه الحالة قد يتولد بسهولة لدى القيادات العامة للأحزاب انطباع أن مناصريها أكثر تطرفاً مما هم عليه في الواقع.

هذه الفروض التي طرحها هيرشمان أوحى بها له الفشل الذريع الذي حدث لجولدووتر عام 1964 وانتخاب نيكسون بشكل كاسح في 1972: تحت ضغوط من متطرفيهم اختار الجمهوريون في عام 1964 مرشحاً متطرفاً في يمينيته واختار الديمقراطيون مرشحاً يسارياً أكثر تطرفاً مما ينبغي عام 1972؛ في الحالتين كان ارتفاع صوت المتطرفين ناجم عن الجو الأيديولوجي العام المؤيد لليمين في بداية الستينات واليسار في نهاية السبعينات.

وباختصار فقد كشف ليرنر وسنجر أن مثال هوتلنج المبتكر افترض أن الناخب غير قادر على الانتخاب بأقدامه وأن هيرشمان افترض أنه غير قادر على رفع صوته.

ما أن نوضح هذه الفروض ونجعل مضمونها صريحاً، إلا ونجد أن النظرية تتكمش للغاية، وندرك أنه يتعين أن تتجمع أنواع عديدة من الشروط لكي تصبح نتائجها متفقة مع الوقائع؛ كلما ازدادت صراحة هذه الفروض على نحو كامل، كلمات كانت فكرة أن النظرية تصف ميلاً لا رجوع فيه أقل تمكناً على فرض نفسها على الساحة؛ وفي المقابل فطالما أن هذه الفروض ليست صريحة فإنها تضيف على النظرية مصداقية مبالغاً فيها.

يمكن التعبير بطريقة مختلفة عن الأثر المغالى فيه هذا الذى لا يمكن تجنبه؛ فأى نظرية عادة ما تتضمن عدداً من الفروض المرئية، المسلم بأنها قد لا يمكن تليبيتها؛ إلا أن هذا ليس دائم الحدوث وقد رأينا — عن طريق مثال بوير — أى إحدى النظريات يمكن أن تترك الانطباع بأنها لا تتضمن أى فرض استثنائى، ومن السهل فى واقع الأمر أن ينطبع فى الذهن أن اللاتماثل بين التكذيب والتحقق هو من المعطيات المطلقة النابعة من قوانين الفكر ذاتها؛ غير أنه من الصعب — حتى فى الحالة التى تتضمن فيها إحدى النظريات فروضاً مرئية مثلما هو الحال بالنسبة لهوتلنج — أن نتصور أن فروضاً أخرى ممكن أن تكون غير مرئية، فإذا سلمنا بوجودها دون أن نتمكن من تصريحها فإن النظرية تظل بكفاء ولا يمكن استخلاص منها شيئاً؛ وإذا لم نعتزف بوجودها فسنستنبط من النظرية نتائج قد لا تتضمنها بناتاً.

معنى هذا القول هو أنه من غير المتاح تلاقى طرح الفرض الضمنى الذى يصفه متخصصو الذكاء الاصطناعى بفرض العالم المغلق : على حين تتضمن النظرية فروضاً مرئية H_1, H_2, \dots, H_n ولكنها تتضمن أيضاً أخرى غير مرئية: H_{n+1}, H_{n+2}, \dots فإننا نعرف ضمناً حسم الفروض H بـ:

$$[H = H_1 \& H_2 \& \dots \& H_n]^*$$

على حين أنه يتناسب فى واقع الأمر مع:

$$H = H_1 \& H_2 \& \dots \& H_n \& H_{n+1}, H_{n+2} \& \dots$$

قد يكون من المستحسن بالمناسبة أن نوضح أن هوتلنج ذاته قد استخلص بلا شك من نظريته نتائج أقل غلواً من اللذين استخدموها ⁽⁴²⁾ فالحقيقة أنه كتب فى مقاله يقول:

(42) هذه النقطة توضح ما أسماه فى 1986 *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, «تأثيرات التواصل»؛ السمة البالغة للنظريات تعمل — بواسطة آليات عملت على وصفها — على تقوية ذاتها أثناء نشرها.

«هذه النزعة [البحث عن الوسط السليم، بمعنى ذلك الذى يجتذب أعلى نسبة من الأنصار] هى ميل عام لدرجة أنها واضحة فى مجالات شتى تغطى النشاط التنافسى».

بناءً على اقتناعه بأن القانون، الذى أثبتته معتمداً على مثاله، له بُعد شامل فقد أعطى له أمثلة تطبيقية، ذاكراً، على وجه الخصوص، الميل نحو توحيد شكل الأثاث والمنتجات الاستهلاكية الأخرى: قد تكون هذه النزعة إلى توحيد الأشكال راجعة إلى ظواهر المحاكاة ولكنها توضح على وجه الخصوص فى رأيه الميل العام الذى يعمل مثاله على دراسته وتحليل منطقته؛ وهو يقترح كذلك وبطبيعة الحال — كما يوضح ذلك النص المذكور أعلاه — تطبيق هذا القانون على الحياة السياسية: إن التنافس السياسى يستدعى هو أيضاً ظاهرة توحيد الشكل.

إلا أنه من الملفت للنظر أن نسجل — وعلى الرغم من أنه شخّص النزعة إلى التوحيد الشكلى فى المعروض السياسى — إلا أنه لم يصر قط على فكرة أن نتيجة الانتخابات يجب أن تكون متقاربة للغاية؛ إذ أن هذه النتيجة عبر عنها غيره عوضاً عنه.

لماذا؟ لقد نشرت مقالة هوتلنج عام 1929، على حين أن انتخاب هاردنج فى عام 1920 كان كاسحاً، بل أنها كانت من أعلى الأغلبية التى حصل عليها أى رئيس أمريكى، ثم أن نائب الرئيس كوليدج — الذى تولى بعده عام 1923 — قد انتخب عام 1924 — بما يشبه الأكتساح الذى حققه سلفه؛ وفى عام 1928 عندما قور كوليدج عدم ترشيح نفسه، تقدم هوفر — تحيط به هالة النجاح الذى كان قد حققه كوزير للتجارة عبر الطفرة الاقتصادية التى عمت فى عصر كوليدج — للانتخابات أمام حاكم ولاية نيويورك الذى كان من عيوبه أنه من الأقلية الكاثوليكية بالإضافة إلى كونه غزير العرق؛ وهو ما أدى إلى أن هوفر حقق أحد الانتصارات الأكثر روعة للحزب الجمهورى بأن حصل على الأصوات فى أربعين ولاية وبعضها من الجنوب المتشدد.

كان إذن من الصعب على هوثلنج أن يستخلص بالفعل من مثاله المقابل الذى يتضمنه، أى أن الانتخابات تنزع إلى أن تكون متقاربة النتيجة داخل الأنظمة السياسية ذات الحزبين.

على العموم، يوضح — هذان المثالان (مثال بوبر ومثال هوثلنج) بالفعل عملية عامة، فهما يثبتان أن استخلاص النتائج المشوهة من العديد من النظريات يتم بصورة طبيعية.

وبتعبير آخر: من الظواهر الطبيعية ألا نعرف على وجه الدقة على أى قطاع من الواقع تنطبق نظرية ما وبأى قدر يمكن تطبيقها عليه.

يترتب كذلك على هذه السمة المدمرة للأثار الغلوائية (راجيًا ألا يكون تعبيرى هنا يشوبه غلو!) أن إحدى الأشكال الأساسية للتطور العلمى هى سمة سلبية إذا أمكن لنا القول : أنها تتمثل فى تحديد — بل وفى أغلب الأحوال فى حصر مجال صدق النظريات العلمية بشكل متطرف وذلك فى كثير من الأحيان.

يوضح هذان المثالان إذن جيدًا أهمية مثال زيمل القائل بأن معتقداتنا تتبع فى كثير من الأحيان من أننا لا نرى سوى جزءاً من استدالاتنا، وعندما تستكمل هذه الاستدلالات قد يحدث أن تتعدل بسبب ذلك — نتائجها وهياكلها؛ وهذا هو بالفعل ما نحن بصددده هنا، سواء فيما يتعلق بنظرية بوبر عن التكذيب أو فيما يتعلق بنظرية توحيد الشكل لهوثلنج، وهو أنه عندما نجعل البيئة الضمنية للمحاجة بيئة صريحة فإننا نخرج من نتيجة قوية إلى نتيجة ضعيفة؛ كما أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن هيكل النظرية الأولى ليس خطيًا وإنما هو دائرى.

مع ذلك يتعين علينا أن نؤكد مرة أخرى على واقعة أن النظريتين اللتين عرضت لهما هما غير قابلتين للنقض إذ لم يرصد فيهما أى خطأ منطقى ولا أى خلط فى حدودهما ولا أى قضية تجريبية غير سليمة؛ إنهما نظريتان — ليس فقط مقبولتان وشديدتا الدقة — وإنما تعتبران من المشاركات العلمية الهامة.

ليس من الصعب أن ندرك كيف أن نظرية كاذبة، لم نلاحظ أنها كذلك، قد تولدت عنها أفكار كاذبة؛ ولكن من الصعوبة بمكان أن نفهم لماذا تولد نظريات حقة أفكاراً كاذبة؛ إن معظم نظريات المعتقدات تركز اهتمامها على الضرب الأول من الصورة الذى له أهميته بالطبع، ولكن زيمل يشير إلى ضرب آخر أكثر مفارقة فى هيئته، علماً بأن المثليين اللذين قدمتهما أنفاً يثبتان وجوده بالفعل.

أود ختاماً أن أؤكد على نقطة أخيرة وهى أن قضايا بوير وهوتلنج الضمنية هما ذات سمات تجريبية فى الأساس؛ فبوير يفترض — دون أن يضع فى حسابه أهمية هذا القبلى — «أن المسائل العلمية هى دائماً من نموذج « $p \vee p' \vee \dots$ »، أى أنها — بتعبير آخر — مفتوحة دائماً، فهوتلنج يخترع دون أن يدري ناخبين سلبيين لا أرجل لهم ولا صوت.

من المسلم به أن الضمنى يمكن أن يتخذ صوراً أخرى وأن يتضمن كذلك — خلاف هذه القضايا التجريبية، قضايا غير تجريبية — تشتمل على سبيل المثال على النظرية ذاتها أو على علاقتها بالعالم أو على اللغة المستخدمة فى النظرية.

لنأخذ مثلاً عادياً: إن أى نظرية تفترض أن الكلمات المستخدمة فى التعبير عنها لها معنى، وعلاوة على ذلك، أن هذا المعنى ثابت ومتواطئ من منطق لآخر؛ إلا أن القضايا الضمنية من هذا النوع من النادر أن تجعل صريحة؛ وسوف نرى أن مثل تلك القضايا الضمنية — وإن كانت فى أغلب الأحيان دون تأثير على هيكل المحاجة وعلى نتائجها — قد تتسبب أيضاً فى إحداث آثار غلوائية وتشويهية.

فى استطاعتنا أن نعدد الأمثلة المماثلة لتلك التى تناولتها الآن إلى مالا نهاية؛ لقد أثبتت فى مكان آخر أن المثالات الداخلة فى إطار النظريات الماركسية الحديثة حول الإعالة، مثلها مثل تلك التى تدخل فى إطار ما سمي بالتنمية، هى علمية تماماً⁽⁴³⁾ وهى — بكلمات أخرى — تقوم على محاجة وعلى منطق للواقع لا تشوبه شائبة؛ إلا أن ما يستخلص منها فى أحيان عديدة هو نتائج غلوائية بل ونتائج كاذبة

(43) *L'Idéologie...*, op. cit.

وذلك بواسطة آليات مثل التي قمت بتحليلها للتو؛ إن كافة هذه الأمثلة يجمعها قبلي وهو الذي يماثل الفروض المتضمنة فعلاً في إحدى المحاجات مع الفروض التي يدركها عنها الفرد العارف:

$$[H..... = H]^*.$$

بالطريقة ذاتها، (لن أطيل في تناول هذه النقطة تفصيلاً) — فإن العديد من الأفكار المكتسبة أخذت مشروعاتها من نظريات مقبولة ولكنها تدخل القبلي القائل بأن كافة الوقائع ذات الصلة بالنظرية قد تم رصدتها وأخذها في الاعتبار:

$$[F..... = F]^*.$$

في هذا الصدد حاول م.جرانت أن يثبت أن تمثيل الفضاء يتباين مع الثقافات؛ فالفضاء الخاص بالعلم والفكر الغربي لا يمثل سوى إحدى الرؤا الممكنة؛ فقد تقدم الحضارة الصينية — على سبيل المثال — رؤا أخرى، مختلفة تماماً، والواقع أن جرانته — كما يشير إلى ذلك ر.ميرتون — يأخذ في الاعتبار في الحالة الصينية، التمثيلات العادية للفضاء (أي تلك التي تعبر عنها الحياة اليومية) وفي حالة العالم الغربي تمثيلاته العلمية⁽⁴⁴⁾.

القبلي $[F... = F]^*$ له هنا نتائج ضخمة، بما أن النظرية التي يقدمها جرانته حول وجود تنوع ثقافي لتمثيلات الفضاء تقوم بأكملها عليه؛ إلا أنه يتعين أن نضع في الاعتبار أنه — مثل القبلي $[H... = H]^*$ — لا يمكن تفاديه، ذلك أنه لا يمكن استخلاص النتائج من المحاجة إلا عندما تدخل مثل هذه القبليات ضمنياً على الحجة.

لا أنكر أبداً أن الأفكار الكاذبة في مجال التنمية — وهي أفكار ترتبت عليها نتائج غير قابلة للحصر في بعض الأحيان — أو في النسبية الثقافية التي تتوصل

(44) R. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill, The Free Press, 1961, 466 et 475, trad. part., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965.

صورة حجة جرانته بجدها أيضاً عند معظم النسبيين الثقافيين : فهي ترصد عن ب.وورف كما لدى د.بلور على سبيل المثال.

إليها نظرية مثل نظرية جرانيه قد توطنت /يضاً تحت تأثير المشاعر بالمعنى الذى يعنيه باريتو؛ أنى أسجل فقط ملاحظة أن هذه الأفكار لم تنتشر انطلاقاً من مصدر جماعى لا هوية له، بل إن مصدرها — على العكس من ذلك — سهل جداً التعرف عليه وهو: يكمن فى مجموعة من النظريات العلمية والصادقة، ولكنها نظريات منتجة لأثار زيمل.

كذلك، فإن كانت الفكرة القائلة بأن: الحقيقة تستعصى على الفكر المنهجى قد أنتشرت لدرجة أنها أصبحت إحدى الأفكار المكتسبة الأكثر رسوخاً فى عصرنا هذا، فإن ذلك قد نتج بالتأكيد من عوامل متباينة للغاية وبلا شك — ولو جزئياً — من المشاعر الجماعية ذات المصدر اللاعقلى، وأيضاً من السلطة المشروعة جداً التى تكتسبها بعض النظريات العلمية بصدق، مثل نظرية ك.بوبر.

وكما تشير إليه الأمثلة المأخوذة عن فلسفة العلوم والعلوم السياسية التى تناولتها الآن، فإن ما أسميه هنا أثار مثال زيمل تظهر فى جميع المجالات؛ وبالتبادل تنتج العديد من الأفكار المكتسبة من نظريات علمية صادقة تسالت إليها قبلات تبدو لأول وهلة بريئة للغاية؛ وبما أن هذه الأفكار فرصها كبيرة — نظراً لأساسها العلمى — فى أن تتمتع بمناعة دفاعية صلبة — فيمكن أن نقدر أهمية مثال زيمل بالنسبة لعلم الاجتماع المعرفى: فهو يصف آلية أساسية لاعتناق الأفكار المشكوك فيها والهشة والكاذبة.

ستهتم الفصول التالية — على وجه الخصوص — بإثبات بأن بعض القضايا التى تعتبر قبلية غير ضارة، من نموذج غير تجريبي — مثل التى ذكرتها أنفاً — هى بالفعل من أسباب العديد من الإنزلاقات ومصدر من مصادر العديد من الأفكار المكتسبة.

ملخص

يقول لنا «مثال زيمل» أن المعتقدات في أفكار مشكوك فيها أو كاذبة تتبع في أحيان كثيرة من تسال قليات أو قضايا ضمنية داخل حاجة صادقة تمامًا وهي القليات والقضايا الضمنية التي يتعامل معها الفرد على أنها بديهية وهو لهذا السبب يدركها بطريقة بعد وافية.

في الإمكان بالفعل — طبقًا لحس زيمل — رصد أمثلة من الحجج صادقة تمامًا تتولد عنها أفكار مشكوك فيها وذلك لأن قليات قد تسالت إليها وشوهدت نتائجها؛ المثال الأول مأخوذ عن فلسفة العلوم وعلى وجه التحديد عن إحدى النقاط الأكثر روعة في فلسفة ك.بوبر؛ تقوم نظريته عن التكذيب على أساس من حجج لا تقبل الشك، إلا أن النتائج التي استخلصها من هذه الحجج كشفت عن سمة وهي المبالغة بمقدار ما أن بعض القليات قد تسالت إليها. وهي قليات برينة في مظهرها وتبدو لأول وهلة بديهية مثل فكرة أن أي سؤال علمي يتضمن دائمًا — أي أن ذلك قد يكون من جوهره ذاته — عددًا لا نهائيًا من الأجوبة الممكنة له؛ يمكن — بمساعدة من مثل هذه القليات فقط — أن نستنتج من الـ *modus tollens* أنه من المستحيل — من ناحية المبدأ — أن تقتنع بصدق أي نظرية علمية.

المثل الثاني تمت استعارته من النظرية السياسية : تقوم نظرية هوثلنجر على حاجة لا يمكن نقضها ولكن تولد عنها معتقد مغالى فيه : في النظام السياسى ذى الحزبين، تنزع هذه الأحزاب إلى أن تكون متشابهة ويصعب التمييز بينهما، وفي هذه الحالة أيضًا جاءت المبالغة نتيجة لقضايا ضمنية.

بما أن الضمنى موجود فى كل حاجة، فإن الحاجة العلمية تولد بصورة طبيعية معتقدات مبالغًا فيها وتزداد مقاومتها بمقدار ما كانت شرعيتها مأخوذة من حاجة سليمة تمامًا.

إن مثال زيمل مهم بشكل خاص من وجهة نظر علم الاجتماع المعرفي :
فإن كان اعتناق الأفكار قد يأتي كنتيجة للعديد من أنواع العمليات الفكرية فإن
الفكرة القائمة على أساس محاجة صادقة تتمتع بحظ أوفر لأن تفرض نفسها على
الساحة من فكرة غير مؤسسة أو قامت على أساس غير سليم.

الجزء الثانى

الفصل الخامس الأسئلة والأجوبة

من قتل هارى

بعد أن يتعرف على شخصيات فيلم هتشكوك الشهير، يتساءل المشاهد: «من قتل هارى؟» إلا أن أغلب الظن أن المشاهد سيشارك هذا السؤال فى ذهنه بمجموعة من القضايا/الضمنية واللواعية، أو — كما هو من المفضل تسميته، بـ *بعدواعية*، أو باختصار فى أن يشترك مع *قبليات* أو أن يتموقع داخل *إطار*.

بعض هذه القضايا، هى ذات طبيعة *واقعية* (مثلاً: x دمه خفيف، أو أن احتمال أن يكون y أو z مذنباً ضعيف ... الخ) والبعض الآخر من القضايا — وهى التى تهمنا هنا — هى ذات طبيعة *صورية*، هكذا يصبح السؤال موضوعاً داخل ما سنسميه *إطاراً منطقياً*⁽¹⁾؛ ففى بداية عملية التحرى أى عند اللحظة التى نجح فيها فن هيتشكوك فى الوصول بالشك إلى أقصى درجة، فإن هذا الإطار المنطقى يقبل وصفه بالقضية:

$$[x \vee y \vee \dots]^*.$$

هذه القضية تتناسب مع القائمة/المفتوحة للمشتبه فيهم x, y, z, \dots الخ، وبما أن بعضاً من المشتبه فيهم قد يكونوا قد عملوا معاً فإن إقران « V » (أو) له المعنى الدارج فى المنطق: أو \vee باللاتينية وهو الإقران الذى يسجل أحياناً بالإنجليزية بواسطة «and/or» وبالفرنسية بـ «et/ou»؛ وتعبير أكثر بساطة فإن المشاهد لا تتولد عنده الثقة فى أن الجريمة ارتكبها مجرم واحد؛ ومن جهة أخرى وعبر هذه المرحلة من الشك الذى يصل إلى أقصى درجاته، فهو غير واثق من أن الجانى ينتمى إلى مجموعة الأشخاص الذين تعرف عليهم: القائمة تظل مفتوحة مثلما تشير

(1) وهى صفة أكثر بساطة إن لم تكن أكثر صراحة من «*érotétique*» (أى لها علاقة بالمساءلة؛ راجع *la logique érotétique*).

إليه النقاط المتتالية التي وضعت في نهايتها؛ لقد تم بالفعل التعرف على بعض المشتبه فيهم؛ ولكن لا أحد يمكنه استبعاد أن الجريمة ارتكبت على يد فاعل مجهول.

يدفع هيتشكوك بعد ذلك جمهوره إلى أن يعدل – ودون أن يكون واعيا بذلك – من قبلياته، وذلك بأن يوحى إليه باستبعاد أحد المشتبه فيهم، ثم بإعادته إلى القائمة لاستبعاد آخر منها؛ وعند إحدى اللحظات يصل المشاهد إلى شبه قناعة: إن المشتبه فيه ينتمي إلى قائمة مغلقة.

الإطار المنطقي الجديد التي سيدور فيه التحري يمكن تمثله في القضية التالية:

$$[x \vee y \vee z]^*.$$

فإذا بلغه، علاوة على ذلك – بشرط أن يكون هذا عن طريق الإحصاء – أن الجريمة لا يمكن أن تكون قد ارتكبت بواسطة شخصيتين معا من شخصيات الفيلم وأن واحدا فقط من المشتبه فيهم الثلاثة هو الجاني فإن، المشاهد سيعيد حساباته مرة جديدة في الإطار المنطقي لتحرياته:

$$[(x \vee y \vee z) \& \sim (x \& y) \& \sim (x \& z) \& \sim (y \& z)]^*.$$

يمكن اختصار هذه الصياغة المطولة بعض الشيء ونكتب:

$$[x \vee y \vee z]^*.$$

في هذه الصيغة يأخذ حرف «w» معنى حرف العطف اللاتيني aut (أو الاستيعادية : x/y ولكن ليس الاثنين معا).

يوجد تقييد للإطار سيأتي ذكره بعد ذلك يمكن وصفه بالقبلي:

$$[x \vee y]^*.$$

وهكذا فإن سؤال مثل «من قتل هاري؟» يمكن أن يخصوص داخل إطارات منطقية متغيرة؛ وعلى الرغم من وضوحه وبساطته فهو يظل غامضاً بشدة: إن معناه يتطور خلال عملية التحرى التى يدعو مخرج الفيلم مشاهدته لحضورها؛ وفى نفس الوقت قد تكون لها معان مختلفة لشاهدين يتم انتقائهما بالصدفة وعلى العموم فإن المسألة لن تحمل معنى محدداً إلا عندما يكشف الغموض عن الإطار المنطقى الذى طرحت داخله.

ببساطة يسمح المثال السابق بتوضيح نقطة جوهرية، ألا وهى أنه يمكن أن يقع المحقق فى الخطأ بطريقة بعدو/عيبية إن هو وضع السؤال داخل إطار منطقى معين.

إن سر الروايات أو السينما البوليسية يكمن هنا: الإيحاء للقارئ أو للمشاهد لأطول فترة ممكنة بإطارات منطقية لا يمكن أن توجد داخلها حلول مرضية للغز، يعنى نظرية تسمح بربط حزمة الوقائع معا.

إن عبقرية المخرج "كلوزو" فى فيلمه الكلاسيكى القاتل يسكن فى الدور 21، تكمن فى أنه يتوصل إلى أن يفرض على المشاهد طوال فترة عرض الفيلم كله تقريباً إطاراً منطقياً من نموذج:

$$[x w y w z]^*,$$

يعنى قائمة متناهية من جناة محتملين ومقصين لبعضهم البعض ... ليست لديه أى فرصة فى إيجاد الحل داخل إطارها ! إذ يوحى إليه السيناريو بأن كل شخصية من الشخصيات التى يوليها انتباهه قد يكون بالفعل هو القاتل؛ ولما كانت القصة مركزة فى سكان الدور الحادى والعشرين فإن المشاهد على يقين من أن الجريمة لا يمكن أن تكون ارتكبت على يد شخص غريب عن البنسيون، ولذلك يأخذ الإطار المنطقى للمسألة فى ذهنه صورة القائمة المغلقة؛ كما أن تفرد كل شخصية من النزلاء وعزلتهم السيكلوجية توحى إليه من ناحية أخرى بأن واحداً فقط من قاطنى الدور 21 هو القاتل؛ عند قرب النهاية عند اللحظة التى تنظم إدارة

البنسيون أداء القطعة الموسيقية الثلاثي الثالث من العمل رقم 1 لبيت هوفن، يجد المشاهد نفسه — منساقا بطريقة ذكية جدا بواسطة اليد غير المرئية للمؤلف — مدفوعا لأن يشكك فجأة في الإطار المنطقي الذي وجه إليه تحرياته كلها طوال مدة العرض: ثم ينهار فجأة التوتر السيكولوجي الذي عاشه داخل الفيلم في اللحظة التي يدرك فيها أنه لا يوجد حل للغز داخل الإطار:

$[xw ywz]^*$,

ولكن الحل موجود داخل الإطار:

$[xv yvz]^*$.

هكذا فإن الإطار المنطقي الذي يضع المرء داخله ضمنا مسألة ما، قد توحى به إليه طبيعة الأشياء؛ وكانت في حالتنا هذه هي براعة السيناريست الذي أوحى للمشاهد هذا الإطار أو ذاك؛ ومن جهة أخرى قد يكون هذا الإطار غير متوافق مع الواقع، ومشاهد فيلم *القاتل يقطن الدور 21* لا يرى — سوى عند النهاية — أن اللغز لن يحل سوى في إطار منطقي كان قد اعتمد، بطريقة بعدواعة — على أنه بيئة من البيانات.

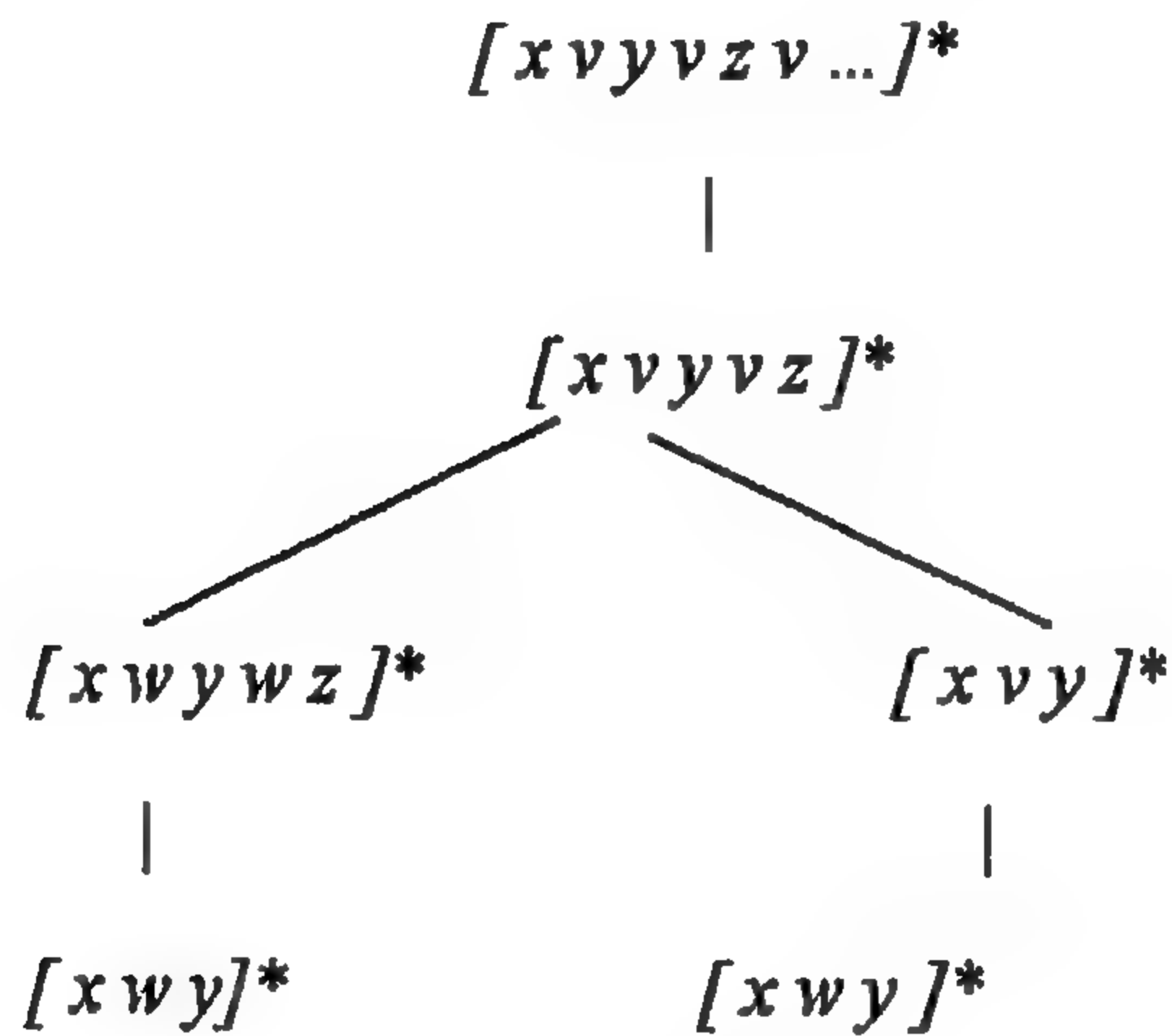
نلتقي بذلك مع ظاهرة درسها باستفاضة علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي، مثل روكيتس ومثل جوفمان: كلاهما نجح في إثبات أن — سواء في موافق «حل مشكلة» *problem-solving* أو في قضايا الإدراك الحسي الاجتماعي — الذات — أو الفاعل، طبقا للمفردات التي يفضل استخدامها — يستدعي *frames* قبلية؛ كما أن تفيرسكي وكاهنمان قد أكدا — في أعمالهما عن الاستدلال العادي — أن المرء يدرك المسائل التي تطرح عليه من خلال إطار ما⁽²⁾.

أما بالنسبة لي فإنني سأناقش هنا الأطر المنطقية التي تقود النشاط المعرفي مؤكدا، على وجه الخصوص، على واقع أن هذه القبلات الصورية — مثلما يشير كانط وكذلك زيمل وهو يسير على خطاه — تتحكم في النشاط العلمي.

(2) راجع الفصل 3، حاشية 9.

لكن يمكن للباحث — مثلما يفعل المشاهد عندما يذهب إلى اختيار قبليات غير ملائمة — قد «يختار» كذلك قبليات صورية توصله إلى مسارات مضللة؛ لذلك فإن زيمل على حق عندما يشير إلى أن الإجراءات المعرفية العادية جدا تفرز بسهولة وفي آن واحد الحق والخطأ.

يشير مثال هيتشكوك وكلوزو ملحوظة أخرى وهي أن الأطر المنطقية المقترنة بمسألة ما يمكن ترتيبها حسب تسلسل هيراركي من التعقيد؛ ففي مثال هتشكوك يجد المشاهد نفسه متقادا خلال العرض في نزهة يعبر فيها سلسلة من الأطر تتفق مع ترتيب فرعي يمكن تمثيله بالشجرة الموضحة أدناه عندما نرتبهم من الأكثر انفتاحا إلى الأكثر انغلاقا:



تفرع الشجرة يمكنه في مثله الأعلى أن يكون متتاهي التعقيد، إلا أنني اكتفيت ببعض التفريعات علما بأنه من الممكن إنشاء غيرها، مثل:

الخ... $[xwywz\dots]^*$, $[xw(yvz)]^*$

يتعين في النهاية، وهذه هي إحدى النقاط التي سنقابلها مرات عديدة وكنا قد لاقيناها في الفصل السابق، أن نلاحظ أنه في حالة الشك يكون أكثر الأطر تقييدا هو الأفضل.

فلنقارن مثلا الإطارين $[x \supset y]$ و $[x \supset y \supset z]$ ؛ في الحالة الأولى، لو أننا توصلنا إلى إخراج y من المسئولية فإننا نكون قد أثبتنا أن x هو الجاني؛ إذن:

$$\frac{x \supset y}{x}$$

في الحالة الثانية، سنكون قد أثبتنا قضية مبهمة بشكل أكبر $[x \supset z]$ وهي لا تجيب على السؤال «من هو المذنب؟»، أما في الإطار المفتوح $[x \supset y \supset z \supset \dots]$ فإن حقيقة القضية « $\sim y$ » لا تسمح بإثبات سوى ذاتها فقط.

إن جميع الدكاترة واطسون في الأدب البوليسي بنيت شخصياتهم طبقا لهذا المثال: إنهم يتوقفون دائما عند أطر منطقية ضيقة، تلك التي يعمل السينارست على فرضها على المشاهد محركا كافة ألعيب حرفته للوصول إلى ذلك.

سنلاحظ، في النهاية، أن هذه الأطر المنطقية تظل ضمنية لا تسترعى انتباه المشاهد؛ في نفس الوقت لا يمكن أن تكون قد غابت من أفق وعيه بما أنها تشكل الهيكل العام لفكره ومشاعره.

بدون هذا اللعب التي يقوم به السينارست على الأطر المنطقية لم يكن لشرلوك هولمز أن يعتبر بطلا ذا ذكاء خارق ولكانت فكرة التشويق غير ذات معنى ولم تكن لنفهم – أخيرا – مبررات وجود هذه الآثار التوتيرية التي لا قبل لنا بمقاومتها والتي يحركها لدينا الأدب البوليسي الراقى أو السينما البوليسية الجيدة. باختصار:

(1) أي مسألة تتموقع دائما داخل إطار منطقي؛

(2) يمكن للحقيقة أن توحى للذي يطرح على نفسه – أو الذي يطرح عليه هذا السؤال – إطارا منطقيا غير ملائم؛

- (3) قد يحدث أن تكون الأطر المنطقية المحتملة التي يمكن إشراكها مع إحدى المسائل مسلسلة في تسلسل هرمي لأن بعضها أكثر تقييدا من الأخريات؛
- (4) تزداد سهولة الرد على السؤال بمقدار ما يكون الإطار أكثر تقييدا؛
- (5) هذه الأطر المنطقية تكون في العادة ضمنية وبعدوانية.

سنسمى مطابقة الإطار المنطقي للواقع وثيقة الصلة، وهكذا ففي حالة فيلم الجاني يقطن في الطابق 21 فإن الإطار $[x \ w \ y \ w \ z]^*$ غير ذي صلة بالموضوع بسبب أن اللغز لا يمكن حله داخل هذا الإطار.

المسائل البوليسية ليست وحدها - بطبيعة الحال - التي يعمل على حلها بوضعها داخل إطار منطقي؛ بل أن هذه السمة هي - على العكس - سمة أى مسألة - وعلى وجه الخصوص تلك التي تطرح في مجال البحث العلمي.

أحد المواقف التي تسترعى الانتباه بشكل خاص هو الآتي: كثيرا ما يحدث أن تطرح مسألة Q داخل إطار منطقي C_1 وأن تتبلور الإجابة R_1 داخل هذا الإطار، وخلافا لما يحدث في حالة الأفلام البوليسية - حيث توجد - بتعريف الأمر ذاته - إجابة صحيحة واحدة على المسئلة وحيث يمكن التعرف على الأجوبة غير الملائمة على أنها كذلك - ألا يكون من المتاح تعريف المعايير التي تسمح بقبول أو رفض R_1 ؛ فإذا افترضنا أن R_1 يمكن قبولها أى أن هذه الإجابة جاءت نتيجة لعملية تجريبية ومنطقية صادقة، ففي هذه الحالة سيصبح من السهل اعتبار R_1 مزودة بمرجعية العلوم؛ وبما أن C_1 يعتبر عادة بعدوانى فإننا لن نرى أن R_1 تتعلق بصدق C_1 ؛ لن يحظى هذا الإطار المنطقي بأى اهتمام ولا بالعدي بأى مناقشة.

في بعض الحالات الأخرى تكون C_1 غير مطابقة ولكنها غير مدركة على أنها كذلك، فيكون عندئذ الانطباع المبرر هو أن نستخلص - من حاجة صادقة تماما نتيجة تفرض نفسها علينا، على حين أن هذه النتيجة - بما أنها قد تحددت، ليس فقط بواسطة هذه الحاجة وإنما بواسطة إطار منطقي لا صلة له بالموضوع - فهي بذاتها غير مطابقة.

سأضع الآن جانبا هذه الإيضاحات البوليسية التي استخدمتها كأمثلة هنا.

عودة إلى قضية بوبر

سبق أن رأينا في الفصل 4 أن النظرية البوبرية عن التكذيب، ومعها في واقع الأمر التصور كله الذي تولد لدى بوبر عن العلوم، قائم على قبلي، أى أن كل نظرية علمية تواجه دائما مجموعة من نظريات أخرى، بعضها معروف والبعض الآخر لا يزال في الطريق.

وبكلمات أخرى فإن نظرية التكذيب تقوم كلها على أساس قضية قبلية:

[أى سؤال عن صدق P هو من صورة: « $p \vee p' \vee p'' \vee \dots$? »].*

من المفارقات إذن أن بوبر – بسبب قيامه بافتراض ليبرالى للغاية حول البيئة المنطقية المخيطة بالأسئلة التي يطرحها العالم على نفسه – أدخل إطارا منطقيا مقيدا جدا وغير مطابق للواقع؛ لا شك أن هذا الإطار يسمح له بالتوصل إلى نتيجة قوية للغاية؛ «إن أى نظرية علمية يمكن إثبات كذبها ولكن لا يمكن أبدا إثبات صدقها» ولكن بما أنها جاءت كناتج لإطار منطقي مغلق جدا، فإن هذه النتيجة تتسم بالمغالاة الشديدة.

المفارقة نابعة من تصور بوبر المفتوح عن العلم أوصله إلى تبسيط مقيد للواقع؛ على حين أن المسائل التي يطرحها العلماء على أنفسهم تبدو فى الواقع داخل مجالات منطقية من النموذج المتغير:

$$p \wedge \sim p$$

$$p \vee p'$$

$$p \vee p' \vee p''$$

$$p \vee p' \vee p'' \vee \dots$$

إن ضروب الصور المختلفة هذه (والضروب الأخرى التي يمكن تصورهما) تظهر فعلا فى واقع البحث ومن السهل إيضاها بالعديد من الأمثلة⁽³⁾؛ إلا أن بوبر

(3) عدة أمثلة تم تقديمها في الفصل 4 .

لم يسلم إلا بأن الأخير فقط هو المطابق - إن أمكن القول - مع جوهر العلم؛ غير أن الواقع هو أن النشاط العلمى مفتوح بما يكفى لي طرح /أيضا على نفسه مسائل مخلفة.

يتعين علينا أن نسجل نقطة هامة وهى أن البيئة المنطقية التى يوجد فيها سؤال معين يمكن أن تكون، بسبب صورة السؤال ذاتها، إما معينة أو غير معينة.

بذلك تكون البيئة المحيطة بالسؤال «من قتل هارى؟» غير معينة، على حين أن تلك المحيطة بالسؤال «هل الذى قتل الكابتن هو هارى؟» محددة: فالإجابة إما إيجابية وأما سلبية ولا يمكن أن تكون غير ذلك؛ فى الحالة الأولى يمكن بالفعل أن تغوص المسألة داخل أطر منطقية، أما فى الأخرى فالإطار مفروض.

يوحى مثال بوبر بحدس أول، هو أن فى الحالات التى تكون فيها البيئة المنطقية المحيطة بالمسألة غير محددة، فالذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أن إطارا منطقيا معينا يعمل على فرض نفسه غيابيا؛ لنفترض أننا نتساءل «هل p حق؟» فإن هذا السؤال يمكن طرحه داخل عدة أطر منطقية ضمنية، مثلا:

$$1) [p \vee p' \vee p'' \dots]^*$$

$$2) [p \vee p' \vee p'']^*$$

$$3) [p \vee p']^*$$

$$4) [p \wedge p']^*$$

هذه الأطر تعتبر تقييدية متصاعدة؛ فالإطار الثالث يعنى تطبيق مبدأ الثالث المرفوع على الزوج (p, p') ؛ وبالنسبة للرابع، إخضاعه لمبدأ التناقض.

كثيرا ما يحدث فى حالة التردد حول أى الأطر نضع داخلها السؤال «هل p صادق؟» أن يغرينا الإطار الأكثر تقييدا بطريقة بعدواعة؛ غير أن النتائج المترتبة على ذلك وهيكل النظرية نفسه قد يتأثر، طبقا لما جاء فى الفرض المحورى لمثال زيمل.

الفرض الثانى هو أن الفكر العلمى يخضع فى هذا الصدد إلى نفس قواعد الفكر العادى.

فى حياتنا اليومية؁ عندما يحدث أن نطرح على أنفسنا بعض المسائل؁ تكون فيها البيئة المنطقية المحيطة بهذه الأسئلة معينة؁ فإننا ننزع غيابيا إلى استخدام أطر منطقية أكثر تعيينا ولا نتنازل عنها إلا مرغمين فى حالة الفشل المتكرر أو المستديم.

وهكذا فإن كوادر من النموذجين 3؁ 4 تدخل بطريقة طبيعية وبصورة ضمنية فى حين أن الواقع يتطلب إطارا أوسع.

عندما نذهب فى البحث عن سلسلة مفاتيح ضائعة فإننا — فى البداية — نضع المسألة «أين مفاتيحي» فى بيئة منطقية من النموذج 2 : «فقدت مفاتيحي فى المكان x ؁ إلا إذا كان ذلك فى المكان y أو المكان z » ثم بعد أن لا نكون قد توصلنا إلا إلى نتائج سلبية؁ عندئذ فقط نفتح الإطار المنطقى ونذهب إلى إطار من النموذج 1.

وعلى نفس هذا المنوال أيضا فإن الخبير الذى يحاول إصلاح الغلاية يضع نفسه فى بادئ الأمر فى إطار من النموذج 4 : العطل يرجع إلى سبب وحيد من مجموعة أسباب متناهية يستبعد أحدهما الآخرين؛ وفى حالة الفشل فقط يقرر بأن سبب العطل قد يعود إلى عدة أسباب متفاعلة أو أنه سيفتح القائمة ويضع على السطر عددا من النقاط المفتوحة؁ متوقعا — على سبيل المثال — أنه فى حالة عدم وجود عطل داخل الغلاية — ألا يكون ذلك بسبب عيب فى الدورة الكهربائية المغذية للغلاية.

إن هذه المشاهدات المأخوذة من حياتنا اليومية تتواصل مع تعاليم علم النفس الاجتماعى.

عندما نطلب من أحدهم أن يشكل أربع مثلثات بواسطة ستة عيدان من الكبريت (دون أن نكسرها أو نجعلها تتعامد أو أن نقطعها فى عدة قطع) فهو فى كثير من الأحيان يحرك أعواد الكبريت على المنضدة؁ دون أن يتمكن من تشكيل أكثر من مثلثين؛ وهو إذ يعمل ذلك يكون قد أدخل؁ دون أن يدري؁ فرضا قبيلا: وهو أن حل هذه المشكلة المطروحة عليه قد يوجد فى مجال من بعدين؛ ثم عندما

يفشل بعد عدة مرات متكررة يقنع نفسه بأن الحل غير موجود داخل هذا الإطار (الهندسى)؛ فتخطر على باله فكرة البحث فى مجال من ثلاثة أبعاد؛ الواقع، أن تغيير القبلى الذى تطرأ على فكره لا يصل قط إلى وعيه: فما أن يقتنع بعدم صلة الإطار الأول بالموضوع فإن الحل يبدو له جلياً: «فجأة يقول لنفسه: طبعاً! أن ما هو ببساطه شديدة مطلوب منى هو بناء هرم مربع القاعدة».

فى هذا المثل يقوم الشخص باختيار الإطار الهندسى الأسهل؛ وعلى هذا المنوال عندما تطرح مسألة دون أن يطلب ذلك على الفور إطاراً منطقياً معيناً فإن المرء ينحو إلى اختيار الأسهل والأكثر تضيقاً.

توجد بعض الأمثلة النموذجية التى ستسمح لى بدعم هذه الفروض وإثبات أنها تنطبق على استدلالات علمية وعلى المحاجة العادية كذلك؛ ومثلما هو الحال فى كافة الأبحاث التى يتكون منها هذا الكتاب اخترت الأخذ على قدر المستطاع بالنظريات الأكثر كلاسيكية.

مثال النظرية الدوركامية عن الدين

فى كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية يتساءل دوركايم عن أصول الظاهرة الدينية.

بعد أن يعرض لما كتب حول هذا الموضوع يكتشف أنه إذا قام بتحية «النظريات التى تتدخل فيها — جزئياً أو بالكامل — معطيات ما وراء تجريبية»⁽⁴⁾ توجد نظريتان: نظرية حيوية المادة ونظرية عبادة الطبيعة؛ تنطلق النظريتان من واقعة أنه — فى كافة الديانات — توجد عبادة الأرواح أو النفوس أو الجن أو الشياطين، أو عبادة تتوجه «إلى القوى الكونية الكبرى مثل الرياح والأنهار والنجوم والسماء وإما إلى أشياء من كافة الأنواع التى تتكاثر على وجه الأرض:

(4) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris PUF, 1985 (7^e éd.) (1912), note p. 68.

نباتات أو حيوانات أو أحجار الخ .. « ترى النظرية الأولى أن حيوية المادة كانت الديانة البدائية على حين ترى النظرية الأخرى أن البداية كانت عبادة الطبيعة.

يقوم دوركايم بعد ذلك بنقد النظريتين فيقول إن النظرية الأولى حيوية المادة حاولت — على يد تايلور ومن بعد سبنسر — أن تثبت أن فكرة النفس، وهي فكرة أساسية في الدين، قد تكون «دون أن تستعير أيا من عناصرها من ديانة سابقة عليها»، قد ولدت فكرة الروح وأن عبادة الطبيعة تولدت منها؛ وأما بالنسبة لفكرة النفس ذاتها، فقد يحاول تايلور أن يثبت أنها نشأت من تجربة الأحلام: أليست النفس مزودة بخصائص الذات كما يدرك هو ذاته في الحلم؛ أن النفس هي توأم الجسد وفي إمكانها أن تتحرك أثناء النوم، وهي أكثر تحركا من الجسد ذاته، كما أنها تجهل العوائق الجسدية؛ ثم يعمل تايلور بعد ذلك على إثبات كيف أن النفس تتحول إلى روح: البدائي يرى أن الموت هو انفصال النفس عن الجسد وعندئذ تأخذ الأنفس التي تحررت صفة الأرواح وتذهب لتغذي ترسانة من الأسباب المتاحة لشرح الظواهر النفسية.

يسجل دوركايم في البداية أن هذه النظرية تتناقض مع أقوال أصحاب الشأن ذاتهم؛ إذ أن الشخص البدائي لا يعتبر النفس صورة أخرى للجسد، ويقول: «بعض الأعضاء تعتبر — ليس فقط — المقر الرسمي لها وإنما أيضا هي شكلها الخارجي وتجليه الطبيعي»⁽⁵⁾، ثم إذا أردنا التعبير عن ظاهرة الحلم بفرض الآخر المزدوج ليس الأكثر بساطة ولا الأكثر اقتصادا، فلا يوجد مبرر لاعتبارها فرضا فرض نفسه على الإنسان «البدائي»: «فلماذا — مثلا — لم يتصور النائم أن في استطاعته الرؤية عن بعد»؛ كما أن هذا الآخر المزدوج لا يستطيع شرح تحرك الذات في الزمن؛ لماذا يعتقد البدائي أن حواسه لا تخطئ ليلا مثلما تفعل نهارا؟ ثم لماذا بحث هذا البدائي في تفسير ظاهرة الحلم؟ كما أن دوركايم يواجه تايلور وسبنسر باعتراضات مأخوذة من الواقع: إن الميلانزيين لا يحيلوا تحركات النفس إلا إلى الأحلام القوية⁽⁶⁾.

(5) Durkheim, *op. cit.*, 79

(6) *Ibid.*, 83.

النقطة الأهم هي أن نظرية حيوية المادة لا تسمح بتفسير تحول النفس إلى روح ولا ديانة الأجداد بصورة ملائمة⁽⁷⁾؛ كيف تصبح النفس بالموت شيئاً مقدساً، علماً بأن البدائي يتصور أن مصيرها مرتبط بالجسد الجريح؛ واقعة أن النفس هي شيء مقلق لا تكفى لتفسير سمة قدسيتها، لأن القدسي يوحى بالاحترام لا بالخوف؛ يعتقد الميلانزيون أن الأشخاص ذو الأهمية وحدهم لديهم *المانا* ويعتبرون مزودين بنفس تستحق اعتبارها مقدسة بعد الموت⁽⁸⁾؛ ثم أن احترام الأجداد لا أهمية له سوى لدى المجتمعات المتطورة، ففي استراليا لا يوجد اعتبار من هذا النوع للأجداد، على الرغم من أن بها طقوساً معقدة للغاية؛ ولذلك فلا يمكن أن تكون هذه الطقوس قد أتت كنتيجة لأي اعتبار لهم.

لم يكن صعباً على دوركايم بعد ذلك إثبات أن الخلط الذي يقال أنه حادث عند البدائيين بين الحي واللاحى هو فرض يصعب جداً القبول به؛ وأخيراً فإن نظرية حيوية المادة تتضمن نتيجة غير مقبولة⁽⁹⁾، وهي أن الحياة الدينية – التى تحتل هذا المكان الضخم داخل المجتمع – قد نشأت من الظواهر الهلوسية .

لنسجل بداية أنه إذا كانت حجج دوركايم كلها تسترعى الاهتمام وهي ذات قيمة، فلا توجد من بينها حجة واحدة مقيدة؛ ولا شك أن ذلك راجع إلى أنه يضاعف من أعدادها جداً؛ وبلغة نظرية المحاجة، يمكن القول إن دوركايم يقدم سلسلة من الحجج وظيفتها دعم رفضه لنظرية حيوية المادة، فهذه الحجج تقوم بدور الـ *Backing* المساندة بمعنى تولمان أكثر من دور *التكذيب* بمعنى بوبر.

نلاحظ كذلك أن دوركايم يشيد بتايلور لأنه أقر بالسمة التاريخية لفكرة النفس بدلاً من أن يصنع منها – مثلاً – يفعل الفلاسفة – معطى بسيطاً ومباشراً للوعى⁽¹⁰⁾.

(7) *Ibid.*, 85

(8) *Ibid.*, 87.

(9) *Ibid.*, 97.

(10) *Ibid.*, 78.

ثم يوجه دوركايم اهتمامه بعد ذلك للنظرية الأخرى: عبادة الطبيعة التى اقترحها علماء اللغة وليس علماء الأجناس مثل الأخوة جريم أو ماكس مولر التى أوحى بها لهم مقارنة الحضارات الكبرى؛ فانطلاقاً من دراسته للـ Vedas يشير مولر إلى أن DYEUS يعنى «سما لامة» ويستخلص من ذلك فكرة أن آلهة الرجل البدائى وظيفتها هى تفريغ الرعب التى تثبته الطبيعة فيه⁽¹¹⁾؛ ثم يبلور بعد ذلك نظرية جديدة بالاهتمام عن اللغة، تقول إن الكلمات تبعد عن كونها انعكاساً بسيطاً للأشياء وإنما هى نتاج لبلورة من أصل براجماتى، وهذا الأصل البراجماتى للمفردات يفسر، على سبيل المثال، وجود ست طرق مختلفة عند الفيداس لتسمية الشمس؛ انطلاقاً من نظرية اللغة هذه يقوم ماكس مولر بتفسير تعدد الشخصيات الميثولوجية التى تمثل مختلف العناصر الطبيعية وقصصهم العائلية؛ أما بالنسبة لنظرية النفس لماكس مولر فهى — حسبما يقول لنا دوركايم — لا تختلف كثيراً عن نظرية تايلور⁽¹²⁾.

كما فعل مع نظرية حيوية المادة يضيف دوركايم سلسلة من الاعتراضات التى تتراكم لتناهضها⁽¹³⁾؛ إن كنا نشعر برغبة فى معرفة الأشياء فذلك لأننا نريد التأثير فيها؛ إلا أن الجانب العلمى للمعارف الدينية ليست له سوى أهمية ضعيفة: فأى منظومة من الأخطاء لا تدوم طويلاً⁽¹⁴⁾؛ وعبادة المادة تصنع هى أيضاً من الدين ظاهرة هلوسية وذلك بأنها تتصوره مرضاً من أمراض اللغة؛ ما الذى يجعل الطبيعة تثير الاحساس بالاندهاش أكثر من الاحساس بالرتابة⁽¹⁵⁾؛ ما الذى يجعل روايات غير مشوقة للدرجة التى تتسم بها روايات الأساطير تتحلى بكل هذه المقدرة على البقاء حية؟.

لماذا — على وجه الخصوص — تحاول عبادة الطبيعة ومعها حيوية المادة أيضاً — استخراج من التجربة شيئاً يتسامى عليها، أى تلك الفكرة التى يترجمها

(11) Ibid., 104.

(12) Ibid., 110.

(13) Ibid., 112.

(14) Ibid., 114.

(15) Ibid., 119.

السيوكس من الهنود الحمر بكلمة *واكان* وزملاؤهم الإيروكووا بكلمة *أورندا* والميلانزيون بالـ *مانا* وهى التى يشير دوركايم إلى أنها موجودة فى كل نسق دينى⁽¹⁶⁾؛ هذا التصور يوحى بفكرة قوة مجهولة الهوية تتبلور داخل كائنات خاصة⁽¹⁷⁾؛ كما أن سمة التجهيل التى تتسم بها هذه القوة تستبعد إمكانية إضفاء تفسير حسى عليها⁽¹⁸⁾؛ أى وبتعبير آخر - أن مصدرها لا يمكن أن يكون محسوسا؛ إلا أن نظرية عبادة الطبيعة ونظرية حيوية المادة كذلك، هما نظريتان من النموذج الحسى⁽¹⁹⁾؛ ولما كانت لا تتبع من معطيات حسية، فإن هذه القوة المجهولة الهوية التى تثير احساس الاحترام تعكس فى واقع الأمر - حسبما يرى دوركايم - الاحساس بالاحترام الذى يثيره فينا المجتمع⁽²⁰⁾.

أشرت فيما سبق (الفصل 2) إلى احترامى الشديد لنظرية دوركايم عن السحر التى وضع خطوطها العامة فى كتابه *صور بدائية*، كما أننى حاولت توضيح مبرراتى لذلك؛ وسأقوم على نفس المنوال بالتعبير - وبدون عناء - عن حماسى للنظرية التى يقدمها دوركايم فى الكتاب ذاته عن مصدر فكرة النفس.

وإنى لا اشعر بأى حرج من ذلك خاصة وأن هذه النظرية الشهيرة عن أصل الديانات قد أثارت فى جميع الأزمنة كثيرا من الريبة والشك.

سأنحى جانبا كافة الحجج التى تواصل طرحها فى مواجهة دوركايم، ذلك لأن الاحساس بعدم الارتياح الذى يثيره الموضوع المحورى لكتاب دوركايم هذا - والذى لخصته لتوى - نابع فيما أتصور من شئ خارجى⁽²¹⁾.

يعود ذلك إلى أن محاجة دوركايم تتضمن قضية ضمنية، لم يناقشها دوركايم على الإطلاق ولا هو حتى أثارها، علما بأنها ذات قوة متناهية.

(16) *Ibid.*, 277.

(17) *Ibid.*, 283-284.

(18) *Ibid.*, 284.

(19) *Ibid.*, 285.

(20) *Ibid.*, 292.

(21) عن تفاصيل الدوركايمية حول الدين يمكن مراجعة الكتاب المفيد لـ W. S. F. Pickering : *Durkheim's Sociology of Religion*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.

هذا القبل هو وضع المسألة التي تتسم بالجرأة والتي تمثل لب الكتاب – أى أصل الديانات – فى إطار منطقي من النموذج :

$$[x \ w \ y \ w \ z]^*.$$

لكى نكون أكثر وضوحاً فلنسمى T_1 نظرية حيوية المادة و T_1 نظرية عبادة الطبيعة و T_3 النظرية العلم-اجتماعية لدوركايم؛ وبما أن الملخص السريع الذى قدمتها به يكفى بلا شك لإثباته، فإن حاجة دوركايم كلها تعتمد على قضية ضمنية:

$$[T_1 \ w \ T_2 \ w \ T_3]^*.$$

وبصورة أدق فإن الهيكل العام لهذه الحاجة هو الآتى:

$$1) [T_1 \ w \ T_2 \ w \ T_3]^*$$

$$2) \sim T_1$$

$$3) \sim T_2$$

$$4) T_3$$

أى وبكلمات أخرى يتوصل دوركايم إلى النتيجة (T_3) بأن طرح ضمناً أنه لا توجد سوى ثلاث نظريات متاحة، ثم «ثبت» بالإكثار من الـ حجج الداعمة *backing arguments* أن الحجتين الأوليين غير مقبولتين ويستخلص من ذلك أن الثالثة حقة.

وكما يتضح من ذلك على الفور، فإنه يكفى تعديل الحاجة تعديلاً طفيفاً للغاية – بأن نثير فكرة يسهل قبولها وهى: حتى لو لم تكن نظريات أخرى قد طرحت، فقد توجد نظريات لم يناقشها دوركايم – لكى تصبح T_3 غير قائمة على أى أسس؛ وبالفعل فإذا أضفنا ثلاث نقاط التعليق... «بعد T_3 فى القضية الضمنية، فلن نجنى – من تنفيذ T_1 و T_2 أى شئ على الإطلاق فيما يتعلق بصدق T_3 :

$$5) [T_1 \ w \ T_2 \ w \ T_3 \ w \dots]^*$$

$$6) \sim T_1$$

$$7) \sim T_2$$

$$8) ?$$

أن يكون دوركايم قد خصص كل هذا الوقت والتفكير في تفنيـد T_1 و T_2 يكشف — استدلالا بالـضد — أنه كان يعتبر القضية المذكورة من المسلمات.

ولكى نتحدث بلغة الذكاء الاصطناعي نقول أن دوركايم لم يتصور في أى من اللحظات أنه يدخل — كما نـفـعل على الدوام في التفكير العادى وكما هو ضرورى فى كثير من الأحيان — الفرض المسمى «فروض العالم المغلق».

كيف نقنع دوركايم نفسه بصدق هذا الفرض فى حالتنا هذه؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال ولا يمكن أن نقدم فى هذا الصدد سوى التخمينات.

يتعين فى البداية التذكير بـ *الفاعلية الذاتية* لفرض العالم المغلق؛ حتى لو أننا افترضنا أن الحجج الداعمة *backing arguments* التى يواجه بها دوركايم النظريتين T_1 و T_2 مقبولة، فبدون القضية الضمنية (1) فهى لا تدعم بمقال ذرة الثقة التى يمكن وضعها فى T_3 ؛ ولكن إذا نحن سلمنا على العكس من ذلك بفرض العالم المغلق فإن صدق T_3 يتم إثباته بتفنيـد كل من T_1 و T_2 .

ومن ناحية أخرى فإن فرض العالم المغلق هو فرض عادى للغاية؛ إن قوته والتكلفة العالية جدا التى نعـرض أنفسنا لها فى حالة عدم قبوله تفسر لماذا هو جوهرى إلى هذه الدرجة فى التفكير العادى؛ فالمهندس الذى يذهب لإصلاح عطل فى الغلاية، والطبيب الذى يتعامل مع مريض لأول مرة سيبدأ فى أغلب الأحيان من قبلى من النموذج $[x \ w \ y \ w \ z]^*$ ؛ هذا القبلى يتم اختياره بطريقة طبيعية نظروا لفاعليته العلمية، وتبادليا فإن قبلىا من النموذج المفتوح يولد إحساسا بعدم اليقين والريبة وله تأثير مشل.

ولكن يوجد ما هو أكثر من ذلك؛ توجد بالفعل ظروف تجعلنا نقنع أنفسنا بسهولة أننا موجودون داخل «عالم مغلق»، وبالأخص عندما نكون تحت انطباع بأننا مطالبون بالبـت فيما بين نظريتين متناقضتين.

صحيح أنه توجد بالفعل نظريات متناقضة وأن هذه النظريات يمكنها استنفاد عالم الممكنات؛ وفى هذه الحالة فإن صدق فرض العالم المغلق يمكن إثباته بطريقة شبه آليه.

إن نظرية مثل « A سبب B » هي على النقيض من « A ليس سبب B » وفي هذه الحالة فإن صورة السؤال x ذاته (« هل A سبب B ؟ ») تتضمن صدق فروض العالم المغلق؛ فيصبح إذن من الممكن وبكل ثقة التحجج على سبيل المثال:

9) $[xw \sim x]^*$

$$10) \sim (\sim x)$$

11) x

في هذه الحالة يكون القبلى (9 غير مشكوك فيه: الثالث المرفوع ومبدأ التناقض يطبقان هنا بطريقة آلية؛ يحق لنا إذن عدم التقييد بنقاط التعليق «....» في نهاية المنطوق (9 وأن نستخدم ونحن في غاية الاطمئنان الـ«أو الاستبعادي» (v) «*aut*» عوضاً عن الـ«أو غير الاستبعادي» (*vel* = «v»)).

إلا أنه يجب التمييز بين هذه القضية والقضايا المجاورة لها حيث يكون القبلى ذا طبيعة - ونحن نستخدم هنا تعبيراً كلاسيكياً - غير تحليلية (فرضتها صورة المسألة ذاتها) ولكن تركيبية (يعنى عندما يتضمن حكماً بالأمر الواقع مجرداً من أى شكل من أشكال الضرورة)⁽²²⁾.

بذلك عندا يواجه دور كايـم نظريات الديانة/حسية بالنظريات الـ لا حسية أى النظريات التى تجعل من الشعور الدينى أثرا لتجربة حسية بالنظريات التى تتكرر أى حق لهذه العلاقة السببية - فهو يترك الانطبـاع - وهو لا شك كان تحت ذات الانطبـاع - بأنه يتموقع عند أولى هذه القضايا(23).

12) x : «B سبب A» (فرض «حسی»)

13) $\sim x$: «B ليس سبب A» (فرض ضد حسی)

(22) لفت نظر موريس كلافلان إلى أن التمييز يذكر بنقد التجربة القاطعة للدور كام : إن الإيمان بالتجربة القاطعة يعتبر الإصدار (دون التصريح بذلك) بأن نظريتين — مثل النظرية الترددية (p) ونظرية الإصدار (q) حول طبيعة الضوء — متناقضتان، أى $p \sim q$ أو — وهو ما يعتبر نفس الشيء : $p \wedge q$ ؛ إن إجراءات التجربة القاطعة يمكن في الواقع أن تصاغ على النحو التالي:

(من معطيات التحركة) r (4), $\sim r$ (3), q (تزداد سرعة تحرك الغضوء في الهواء عنه في الماء r), p (2), $p \supset q$ (1),
 (بواسطة 1 و 5) p (6), (بواسطة 3 و 4) $\sim q$ (5).
 (23) Durkheim, *op. cit.*, 284.

الواقع أن محاجة دوركايم لا تثبت سوى أن النظريات الحسية لها جوانب ضعف، لأن التجربة الحسية ليست لها أى مشاركة فى تكوين الشعور الدينى ولا تثبت أن هذا الشعور لا يمكن أن ينتج سوى عن تجربة غير حسية؛ من البيانات أن القضية $[x \vee \sim x]$ ليست بأى حال تحليلية عندما نعطى للرموز x و A و B فى (12) و (13) التفسير الذى تعطيه لهم نظرية دوركايم؛ وعلى الرغم من ذلك تسمح (12) و (13) بإدراك أحد المبررات التى جعلت دوركايم يقتنع بصدق نظريته.

يمكن فى النهاية إعادة بناء محاجته بالطريقة التالية:-

14) $[x \vee \sim x]^*$

15) نظرية حيوية المادة T_1 تسلم بـ x

16) نظرية عبادة الطبيعة T_2 تسلم بـ x

17) النظرية الاجتماعية T_3 تستبعد x

18) $[(T_1 \vee T_2) \vee T_3]^*$

19) $\sim x$

20) $\sim T_1$

21) $\sim T_2$

22) T_3

قد يكون دوركايم اقتنع بشرعية (18) أى الفرض الضمنى الذى تقوم على أساسه محاجته كلها بناء على القضيتين (16) و (17) هما مقبولتان تماماً، وأيضاً على القضية (14) التى تأول التعارض بين النظريات الحسية والنظريات اللاحسية على أنه تناقض وعلى أنهما يسمحان بطريقة تحليلية - بتحريك الثالث المرفوع .

وإذا نحن ألغينا الإطار المنطقى - المحدد بالقضية (14) - الذى يوقع دوركايم فيه مناقشته، فلن تتعدى هنا كونها مجموعة من الحجج الداعمة *backing* *arguments* لها ذات الصلة الوثيقة بالموضوع والجديرة بالاهتمام فى حد ذاتهما والتى يعتمد عليها فى إقصاءه للنظريتين السائدتين فى عهده.

إلا أن محاجته لا تسعف النتيجة التى استخلصها منها بأى مساندة وتصبح القضية الرئيسية التى يتناولها الكتاب مجرد تأكيد.

بكلمات أخرى نقول إن التقابل بين نظريات حسية ونظريات غير حسية ليست له الصفة التناقضية من الناحية التحليلية التي تنقسم بها على سبيل المثال التقابل المثارة في الفصل السابق في الحوار بين اهرنهارت وميلليكان أو تلك التي واجهت اللاماركيون بمناصري ماندل وداروين؛ أو القول بأن الشحنة الكهربائية البدائية لها حدا أدنى، والقول بأنها ليست لها هذا الحد؛ والقول بأن المكتسب ينتقل عن طريق الجينات والقول بعكس ذلك؛ وفي المقابل، يمكن لنظريته أن يكون لها أصل حسى ولاحسى في أن واحد.

وإذا كان دوركايم قد أقنع نفسه بعدم وجود سوى ثلاث نظريات تخص مسألة أصل الأديان فقد يكون ذلك راجعا لسبب مختلف؛ وهو أن هذه النظريات الثلاثة تغطي ثلاثة مجالات وجودية كلاسيكية - الطبيعة (نظرية عبادة الطبيعة) و النفس (نظرية حيوية المادة) والمجال الذي أضافه كونت للمقولات الانطولوجية التقليدية أي المجتمع.

إن أطيل الوقوف عند هذه الملحوظة الأخيرة؛ إنها توحى بأن فن إقناع الذات يستدعى أيضا في أحيان كثيرة - قبلات جوهرية، بمعنى أن نظرياتنا كثيرا ما تولج قضايا ضمنية لها وضع الـ بيانات عن الواقع؛ فلا شك أن دوركايم، بعد كونت، قد أعطى للـ مجتمع نوعا من الأولوية يلقي الضوء على العديد من النتائج التي توصل إليها⁽²⁴⁾؛ إلا أن هذه النقطة قد أثرت مرارا وتكرارا لدرجة أننا نكتفى بذكرها فقط؛ ثم أن نقد نظريات دوركايم لا تخصني هنا بأي شكل من الأشكال، وإذا كنت قد اخترت نظريته عن الأديان فذلك لأنها مشهورة للغاية وهي توضح جيدا الدور الذي تقوم به القبلات الصورية - أي تلك التي قررت أن أتأولها فقط هنا في العمليات المعرفية المنتجة لأفكار مشكوك فيها .

(24) بخلاف الـ قبلات الانطولوجية التي من هذا النوع يمكن لنظرية ما أن تتضمن، علاوة على ذلك قبلات أخلاقية: راجع ج. لارجو أسرار ومناظرات، J. Largeault, *Enigmes et controverses*, Paris, Aubier, 1980, Chapitre 10, الذي يوضح كيف تدخل بعض الاعتبارات الأخلاقية في النسبية؛ راجع كذلك مقال «نظرية عقلانية وشرح المعتقدات» في *Philographies*, Nantes, Crocus, 283-293 حول البعد الأخلاقي في النظرية الفيتجانستانية عن السحر، فانا لا أتعامل صراحة مع هذه النماذج من القبلات في أبحاثي هذه مكتفيا بالـ قبلات الصورية البسيطة.

أخيرا أشير إلى أن نظرية دوركايم هي نظرية علمية تماما: لأن كل القضايا التي تدخلها هي قضايا مقبولة؛ الحجج الداعمة التي يسوقها دوركايم هي دائما في محلها حتى لو أنها كانت قابلة للنقاش؛ كما أن النتائج المستخلصة من هذه الحجج تستنتج من أكثر القواعد المنطقية قانونية.

غير أن النقطة الرئيسية في هذا النقاش هي الآتية : الإحساس بالضعف الذي توحى به هذه النظريات، والذي يتناقض مع جانبها العلمي الجليل مثل الذي لنظرية السحر أو نظرية تكوين فكرة النفس التي يقدمها دوركايم في كتابه ذاته الأشكال الابتدائية للحياة الدينية، تفسر على وجه الخصوص بواسطة القبلية الصورية التي تسلت إليها.

ومن جهة أخرى لا يصعب فهم المبررات التي قادت دوركايم للأخذ بها، فذلك يعود إلى الجانب العادي لهذه القبلية نفسها.

الدراسة التي قدمتها الآن لنظرية دوركايم عن الأديان يمكن تطبيقها حرفيا على نظرية هامة وردت في الأشكال الابتدائية وهي أن بعض الفئات الأساسية للفكر البشري مصدرها اجتماعي؛ ففكرة القوة قد أوحى بها للإنسان واقعة تعرضه بشكل عادي لضغوط اجتماعية؛ ففي هذه القضية أيضا تقوم حاجة دوركايم على تبلى «العالم المغلق»: إن فكرة القوة تنشأ عن التجربة/أو لا؛ إذا جاءت منها فقد يكون ذلك إما من التجربة النفسية لتولد الإرادة (T_1) وإما من التجربة الجسدية لمقاومة المادة (T_2) وأما عن تجربة الضغوط الاجتماعية (T_3)؛ والمحااجة هنا كما هو الحال بالنسبة للقضية التي تناولتها بالبحث تفصيليا قبل ذلك تأخذ الشكل التالي.

$$\begin{array}{r} T_1 \wedge T_2 \wedge T_3 \\ \sim T_1 \\ \sim T_2 \\ \hline T_3 \end{array}$$

النسبية

ستزودنى بعض النصوص الأساسية للنسبية المعرفية المعاصرة بمثل آخر يسمح بتوضيح الآثار المترتبة على هذه القبلات الصورية صاحبة النتائج المدمرة واقعا والبرينة ظاهريا⁽²⁵⁾.

تعتبر النسبية من أكثر المفاهيم غموضا؛ علما بأنه يتعين فى الأساس التمييز بين الاستخدامين للكلمة وكلاهما شائع ومتخالف.

بمعناها الألمانى الشائع فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين احتفظت الكلمة باصلها الكانطى؛ وبهذا المعنى فإن النظرية النسبية هى التى تؤكد وجود قبلات فى كافة العمليات المعرفية كما تؤكد كذلك على عدم إمكانية الاستغناء عنها؛ فأحد الكانطيين الجدد مثل زيمل يؤكد على عدم إمكانية وجود معرفة إلا بناء على ما أسماه وجهة نظر وما يفضل أن نسميه نحن نموذج أو إطار⁽²⁶⁾؛ غير أن النسبية - بالمعنى الكانطى أو الكانطى الجديد - لا يتعارض على الإطلاق مع أفكار الموضوعية، و الحقيقة، أنها ترفض فقط التمثيل الذى يرى أنه يتعين تصور الحقيقة على أنها نسخة من الواقع فى ذهن الذات العارف.

بالمعنى الأنجلوساكسونى انتهى الأمر بالنسبية إلى أنها أصبحت مثل خطأ متكرر لكلمة شك؛ بما أن المعرفة تتوقف على وجهة النظر التى تأخذها، فإن مفهوم الحقيقة والموضوعية لا يمكن أن يكون لهما معنى محدد؛ كل ما يمكن هو أن تقوم بوظيفة تنظيمية غير محددة المعالم.

النسبية - بهذا المعنى الأخير - تعتبر بلا شك إحدى الأفكار المكتسبة الأكثر شيوعا فى عصرنا هذا، وليس من السهل تحليل الطريق الذى أدى بها إلى احتلالها هذه المكانة، وهذا ليس على الإطلاق هدفى هنا.

مع ذلك توجد هنا نقطة تبدو لى غير قابلة للنقاش؛ فمثلا هو الحال بالنسبة للأفكار المكتسبة العنيدة والمؤثرة فإن هذه الفكرة قد تولدت فى أغلب الظن؛ أو هى

(25) النسبية المعرفية : بالاختلاف مع النسبية الأخلاقية والنسبية الجمالية.

(26) راجع الفصلين 3 و 10.

تأكدت وأخذت مشروعيتها من العديد من الأعمال المختلفة ذات النوعية العلمية الكبيرة؛ مثل أعمال كوهن وفيراباندا أو بلور؛ فبتأثير من مثل هذه الدراسات توصلت النسبية بمعناها المعاصر - فلنسميها النسبية الشكلية لكي نفرقها عن النسبية من النوع الكانطي الجديد - إلى أن تأخذ في نهاية الأمر مكانة الفكرة المؤكدة علميا.

مثلا كان الحال بالنسبة لعلم اجتماع الأديان لدوركايم فليس هدفى إطلاقا هنا أن أنتقد الحجج الصريحة للنسبية فقد قام العديد من الباحثين بذلك بشكل يثير الإعجاب في أحيان كثيرة⁽²⁷⁾؛ وعلى الجانب الآخر فإن بعض النقاد قد أكدوا عن حق على إحدى النقاط التاريخية وهي أن الحجج التي تقدمها فلسفة العلوم وعلم اجتماع العلوم و تاريخها أيضا التي تزود بها النسبية المتشككة السائدة اليوم، ليست دائما حججا حديثة؛ وكان ف. إيزامبار على حق عندما أكد على التشابه الذي لا يقبل الجدل الذي يجمع بين أصحاب نظريات النسبية المعاصرين وإصلاحيين أوائل القرن العشرين في عائلة واحدة⁽²⁸⁾.

إلا أنه يتعين علينا أيضا أن نؤكد في تكرار على المتانة العلمية لمثل أعمال كوهن وبلور أو هوبنر⁽²⁹⁾؛ وإذا كان في الإمكان مناقشة أو تعديل بعض حججهم فإنه من الصعب تنفيذها؛ والأكثر من ذلك صعوبة، إثبات أن هذه الحجج تترابط فيما بينها بطريقة مشكوك فيها؛ أي أنها وباختصار تستجيب لمقتضيات أي نظرية

(27) E. Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974; J. Passmore, *Science and its Critics*, New Brunswick (N.J.), Rutgers, 1978; J. Largeault, *Enigmes et controverses*, Paris, Aubier, 1980; J. Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984; M. Hollis et S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1982; I. Scheffler, *Science and Subjectivity*, Indianapolis, Hackett, 1982; P. Thuillier, *Les Savoirs ventriloques*, Paris, Seuil, 1983; N. Stockman, *Antipositivist Theories of the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1984; H. Atlan, *A tort et à raison*, Paris, Seuil, 1986.

(28) F. Isambert, «Un "programme fort" en sociologie de la science? », *Revue française de sociologie*, XXVI, 3, 1985, 485-508.

(29) D. Bloor, *Socio/logie de la logique*, Paris, Pandore, 1982, trad. de *Knowledge and Social Imagery*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck, 1985; T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, trad. de *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, U. of Chicago Press, 1962.

علمية: فهي مكونة من قضايا مقبولة من ناحية المبدأ من جمهور كلى وتترابط فيما بينها بشكل سليم.

تصبح المسألة عندئذ هي أن نعرف كيف تؤدي حاجة سليمة تماما إلى نتائج جدالية.

تشخيصي لذلك هو أن النسبية الشكية تمثل توضيحا ممتازا لمثال زيمل : فالنتائج التي تتوصل إليها لا تتبع فقط من الحجج الصريحة التي تركز عليها ولكنها تتبع كذلك من الإطار المنطقي الضمني التي تقع داخله.

وبتعبير آخر يبدو لي أن هذه البحوث لا تشرك النسبية الشكلية بأكثر من إشراك حاجة دوركايم في كتابة أشكال إثباتا لنظريته الاجتماعية عن الأديان.

والواقع أن الحجج الرئيسية التي تقوم عليها النسبية الشكية قليلة العدد، إلا أنها تتباين في أشكالها حسب كل باحث⁽³⁰⁾.

أهم هذه الحجج هي التي ترى أن كل نظرية علمية تتضمن معتقدات لا أساس لها وغير مبررة؛ ليس ذلك فقط وإنما هي بالضرورة تقوم على هذه المعتقدات غير المؤسسة وغير المبررة؛ وقد قام عمق كل من كوهن⁽³¹⁾، فيير/باند⁽³²⁾ وبلور⁽³³⁾ هذه الفكرة بطرق مختلفة.

ولكن لعل هوبنر⁽³⁴⁾ هو الذي عالجهما بالأسلوب الأكثر حيطة والأعمق تحليلا والأكثر إقناعا، لدرجة أنه يمكن اعتبار كتابه *Die Wahrheit des Mythos* التصوير المنهجي لمحااجة قدمها بطريقة أكثر تأثيرا من العلماء الذين ذكرتهم أنفا.

(30) اعتمد هنا على مقال «عن النسبية» ن:

P. Weingartner et G. Dorn (réd.), *Treatise on Basic Philosophy*, Amsterdam, Rodopi, 1990 (à paraître).

(31) Kuhn, *op. cit.*

(32) P. Feyerabend, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979, trad. d'*Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, NLB, 1975.

(33) Bloor, *op. cit.*

(34) Hübner, *op. cit.*

حجة كورت هوبنر

إن ما يجعل كتاب هوبنر جذابا ومحيرا في نفس الوقت هو نوعيته محاجته وجساره النتائج التي يتوصل إليها أيضا إذ يقول: ولا يمكن أن يوجد جرام واحد من الحقيقة في أي نظرية علمية، مهما كانت هذه النظرية بأكثر مما تحتويه أي أسطورة؛ ومن هنا جاء عنوان الكتاب: *حقيقة الأسطورة*.

نتعرف هنا بطبيعة الحال بهذه النتيجة على فكرة دافع عنها قبل ذلك فييرابلند؛ علما بأن هذا الأخير قد اختار الأسلوب اللامع والمفكك وغير المباشر والمشوش عن قصد، خالطا بين التحليلات الدقيقة للتاريخ العلمي والمرافعات الأخلاقية بل والسياسية أيضا؛ يعمل هوبنر على الإثبات المنهجي لصدق هذه النتيجة المحيرة؛ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون النظريات العلمية أكثر حقيقة من الأساطير، ليس فقط ذلك بل:

«إن أكبر الانتصارات التي حققتها النظريات [العلمية] ذاتها لا تقول شيئا البتة عن الحقيقة»⁽³⁵⁾.

النقطة التي ينطلق منها هوبنر هي أن أي تفسير يعتد اليوم أنه علمي يمكن إرجاعه إلى الصورة الأبنى الآتية (وأنا احتفظ هنا بالرموز الأصلية للباحث):

$$(22) \quad a \text{ هي } F \text{ هي } (Fa)$$

$$(23) \quad \text{دائما، إذا } F, \text{ إذن } G$$

$$(24) \quad a \text{ هي } G \text{ هي } (Ga)$$

ولكى يوضح أن هذا الهيكل العظمى المنطقي تقوم عليه كل نظرية، يستخدم هوبنر أمثلة استعارها من مختلف الأنشطة العلمية وهي في أغلبها في منتهى الكلاسيكية.

(35) «Selbst die grössten Erfolge von Theorien sagen nicht das geringste über ihre Wahrheit». *Die Wahrheit*....., 252.

يبدأ بمثل من علم الطبيعة: القضايا الثلاثة (22) حتى (24) تتجسد فيه بواسطة النصوص الثلاثة التالية على التوالي : جسم (a) يقع في زمان t من ارتفاع (Fa) h ؛⁽³⁶⁾ عندما يقع الجسم من هذا الارتفاع فهو يصل إلى الأرض في زمن $t + ?$ (G, F) وبالتالي الجسم (a) يصل إلى الأرض في $t + ?$ (Ga) .

مثال من التاريخ يهدف إلى إثبات أن هيكل التفسير في التاريخ ليس متميزاً عن التفسير في علم الطبيعة، لو سلمنا بإرجاع الاستدلالات التاريخية إلى صورتها الأدنى؛ الفرق الوحيد هو أن القضية في النموذج (23) تتسبب في هذه الحالة الأخيرة إلى قوانين الطبيعة؛ أما في الحالة الأولى فهي ترجع لقوانين بالمعنى القضائي للكلمة، وإلى قواعد وإلى معايير أو إلى قيود أخلاقية؛ هكذا يجب تصور القضية 23 على أنها تصوير لفكرة القانون بالمعنى الواسع جداً الذي يعيره مونتسكيو لهذه الفكرة؛ هوبنر لا يذكر صاحب روح القوانين بالاسم ولكن هذا هو تفكيره بالفعل.

كيف نفسر على سبيل المثال – انحدار الفرسان التيوتونييين في تانينبرج، بواسطة استدلال من النموذج (22) – (24) : إن كبير رؤساء الفرسان، أولرش فون يوننجان يصطدم في عام 1410 في ظروف معينة، بالجيش الليتواني-البولندي (Fa)؛ في ظروف مثل هذه كان من المتفق عليه أن المعركة لا تقوم بين الأطراف (G, F)؛ لذلك فقد رفض أن يدخل المعركة (Ga) .

أما المثال السوسولوجي الذي انتقاه هوبنر – قانون مالتوس – فهو يبرز نفس الهيكل الأدنى: أحد البلاد – لا يستخدم فيها وسائل التحكم في الإنجاب (Fa)؛ في كافة البلاد التي من هذا النموذج تكون زيادة السكان بالتوالي الهندسية؛ أما زيادة الموارد الغذائية فهي حسابية (G, F)؛ لذلك فإن ندرة الموارد في البلاد المذكور ستسبب في التوقيت t 3 تثبيت عدد السكان (Ga) .

(36) يستخدم هوبنر الرمز الكلاسيكية للمنطق : $F(a)$ أو بشكل مبسط Fa = «المحمول F ينطبق على الموضوع a »؛ ن حالتنا هذه، المحمول F = «يقع ن t من الارتفاع h » .

وأخيراً، تم توضيح الهيكل الأدنى للاستدلال عن طريق مثل سيكولوجي كلاسيكي على نمط سابقه: أى كلب بافلوف الذى يسمع فى اللحظة t رنة جرس (Fa) ؛ ففى كل مرة يسمع كلب تم تكيف ردود أفعاله — بواسطة الوسائل التى وضعها بافلوف — صوت الجرس فإن لعبه يسيل (إذا G, F)؛ إذن الكلب (a) يسيل لعبه فى اللحظة t (Ga) .

هذه الأمثلة مبسطة للغاية بالطبع، فأى حاجة علمية هدفها تفسير ظاهرة Ga تحتوى عموماً على عدد من القضايا أكبر بكثير؛ لذلك يتعين إعتبار المخطط السابق وصفا للذرة الأساسية لهذه الجزئيات المنطقية التى تتراوح فى درجات تعقدها والتى هى النظريات العلمية.

دون أن نطيل الوقوف عند هذه النقطة، نلاحظ أيضاً — وأن هوبنر يبدو وكأنه قد اعتمد لنفسه النظرية النومولوجية للتفسير فى العلوم الإنسانية والتى يدافع عنها ش. هيمبل⁽³⁷⁾؛ فطبقاً لهذا التصور يقوم أى تفسير — سواء فى مجال العلوم الإنسانية أو فى علوم الطبيعة — على قوانين شرطية من النموذج (G, F) ؛ هذا المفهوم شكك فى صحته العديد من الباحثين وعلى وجه الخصوص دراى⁽³⁸⁾ الذى أثبت أنه قد أتضح فى كثير من الأحيان أن القوانين المذكورة — عند المحك — لا تتعدى كونها تحصيل حاصل؛ ويمكن الاعتراض على ذلك بالقول: إن هى كانت كذلك فى بعض الأوقات فهى قد لا تكون كذلك فى أوقات أخرى؛ وهذا ما يثبت به المثل البسيط الذى سبق ذكره عن معركة تاننبرج؛ بل أن الاحتمال الثانى هو الذى يتعين اعتباره متكرراً للغاية، بل أنه نموذجى؛ فمن الواضح إنه إذا كانت بعض القوانين عادية، فإن البعض الآخر ينتج عن عمليات اجتماعية وتاريخية، ويمكن للمراقب أن يعتبر ببساطة قوانين أقل تحصيلاً للحاصل من تلك الخاصة بالطبيعة.

(37) C. Hempel, «The function of general laws in history», in *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in The Philosophy of Science*, New York, The Free Press, 1965.

(38) W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford U. Press, 1957, *Philosophy of History*, Londres, Prentice Hall, 1964. وأيضاً Dray (réd.) *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper, 1966.

أما الاعتراض الآخر⁽³⁹⁾ فهو القائل بأن الحاجة إلى التفسير - في العلوم الإنسانية - لا يكفيها عادة المستوى الذري الذي سبق ذكره في القضايا من (22) إلى (24)، لذلك يجب العمل على الوصول إلى المستوى تحت الذري، أمكن القول؛ أي في كلمات أخرى: شرح القوانين ذاتها، بدلاً من النظر إليها على أنها مجرد معطيات لواقعة؛ وباختصار فإنه يتعين محاولة الإجابة على سؤال: «لماذا إذا G , F ؟» ومن أجل ذلك يجب إعادة الكشف عن دور «الأسباب الفردية» التي تجعل الفاعلين داخل نظام اجتماعي معين يتسببون في هذا التردد المنظم «إذا G , F »؛ الخلاصة هي أن المطلوب هو الكشف عن الأسباب التي تجعل الفاعلين يحدثون هذا الانتظام أو - إذا استخدمنا كلمات ماكس فيبر - المطلوب هو فهم هذه الأعمال تحت - الذرية.

ينطبق هذا الاعتراض على مثال هوبنر: القارئ قليل المعرفة بالعصور الوسطى القديمة الألمانية قد يجد «القوانين» التي تتحكم في سلوك الفرسان التوتونيين غريبة؛ وقد يكون رد فعله إزاء التفسير المقترح هو بواسطة سؤال جديد من النموذج «لماذا إذا G , F ؟» لهذا يميل علماء الاجتماع الذين يستشهدون بهذا النموذج من العادات إلى اعتبار النظرية النومولوجية للتفسير غير كاملة⁽⁴⁰⁾.

وعلى العموم فإن هوبنر لا يذهب بالنقاش إلى هذا البعد؛ ولعله يعتبر الرد على السؤال «لماذا إذا G و F ؟» سعطيه نظرية يمكنها - هي أيضاً - أن تتلخص في تركيبة (22) إلى (24) متضمنة قانوناً جديداً مثل «إذا P , M »؛ إلا أنه يؤكد فقط، كما سنرى فيما بعد على أن القضايا التي من نموذج «إذا G , F » هي عادة ناتج من إنتاج النظريات.

ثم يصل هوبنر بعد ذلك إلى المرحلة الفاصلة في برهانه، وهي التي تجعله ينفي في نهاية الأمر أي مضمون لأفكار مثل فكرة الحقيقة أو فكرة الموضوعية.

(39) الذي تناوله بالتفصيل في كتاب *La Place du désordre* باريس 1984, PUF, معتمداً في ذلك على وجه الخصوص على فيبر.

(40) وفي قول آخر أكثر دقة ألهم ميلون إلى المطالبة بأن تكون «القوانين» التي يتضمنها التفسير السوسيولوجي قضايا سيكولوجية فقط يمكن اعتبارها البيانات.

تهدف هذه المرحلة إلى إثبات أن القضايا الثلاثة من (22 إلى 24) والتي يمكن رصدها في أي نظرية علمية، سواء أكانت في علوم الطبيعة أو في العلوم الإنسانية، تحتوى دائما على *تبلييات*؛ هذه النقطة ليست غريبة علينا؛ إلا أنه من المشوق أن نساير هوبنر في تفصيل برهانه.

لنأخذ في البداية القضايا من النموذج (23) (إذا G, F)؛ الإيمان بصدق مثل هذه القضايا ينبع عادة من أنها تقوم على نظريات اعتبرت صادقة؛ إذ تفترض (23) أننا نقبل على التوالى نظرية الجاذبية في المثال الفيزيقي الذي اختاره هوبنر، ونظرية الفعل المنعكس الشرطى في مثاله السيكلوجي، ونظام قواعد الفروسية في المثال التاريخي، أو النظرية التي أقام عليها مالتوس نتيجته التي تقول : إن الموارد تنمو بالمتوالية الحسابية والسكان يزدادون بالمتوالية الهندسية.

إلا أن هوبنر يقول لنا إنه لا يمكن التحقق بطريقة تجريبية سوى من النصوص البروتوكولية (*Basissätze*) أى من قضايا تصف أحداثا فريدة محددة في الزمان والمكان؛ لذلك فمن غير الممكن التحقق تجريبيا من القضية (23)؛ لا يصرح هوبنر بذلك، إلا أنه يستخدم الحجة الكلاسيكية التي ظلت تتردد دون كلل من هيوم إلى بوبر حول استحالة الاستقراء: من المستحيل — منطقيا — التحقق من قضايا كلية؛ إلا أن هناك صعوبة نابعة من أن قضية مثل «قواعد الفروسية تحتم أن..» لا تعترض بنفس العوائق على عملية التحقق مثل قضية «كافة الغربان لونها أسود».

وعلى العموم فالحقيقة هي أن قضية من النموذج «إذا G, F » لا تكون عادة صادقة إلا إذا كانت النظرية T التي تقوم عليها هي ذاتها صادقة.

توجد ملحوظات مماثلة يمكن طرحها فيما يخص التحقق من القضايا التي من النموذج Ga و Fa : فالتحقق يصعب في كثير من الأحيان، حتى لو لم تواجه هذه القضية ذات الصعوبات المبدئية مثلما تواجه التحقق من «إذا F, G »؛ يكفى أن نتذكر التعقيد والتكلفة العالية جدا في كثير من الأحيان للوسائل التي يستخدمها علماء الطبيعة أو الكيميائيون أو علماء الفلك للتحقق من قضاياهم البروتوكولية؛

بالرغم من ذلك فقد يكون من الصعوبة بمكان — حتى فى العلوم التاريخية أو الاجتماعية — من التأكد من قضية واقعة؛ فكثيرا ما لا يتم التحقق منها سوى بطريقة غير مباشرة، وذلك على أساس عمليات إعادة تركيب تتراوح فى درجات تعقيدها ولا يمكن لها أن تطمح إلا فى التوصل إلى نتيجة يمكن اعتبارها مقبولة؛ كما أن البيانات البرتوكولية للعلوم التاريخية أو الاجتماعية قد تتطلب من ناحيتها أيضا تحريك وسائل مشاهدة قوية.

يوجد ما هو أكثر من ذلك؛ ولناخذ المثل السيكلوجى الذى أثاره هوبنر: فعلى الرغم من أن الملحوظة Ga («لعاب الكلب يسيل») قد تبدو كما لو أنها نتيجة لمشاهدته بسيطة جدا؛ فمن الواجب أن نسجل أن الكلب (α) المذكور ليس أى كلب ولكنه «أحد كلاب بافلوف»، أى أنه «كلب تجارب». لذلك فإن الموضوع (α) لا يتفق مع ذات يمكن التعرف عليها فورا، بل هى على العكس من ذلك هو كائن ثانوى لا وجود له سوى فى «العالم الثالث» لبوبر، لا فى العالم الأول.

كذلك القضايا التى من النموذج (22) Fa لا تكون صادقة سوى تحت مجموعة T_1 من الشروط التى تتراوح فى درجة تعقدها؛ وهى تنطبق أيّا على القضايا التى من النموذج (24) Ga : التى لا يمكن التأكيد على الثقة فيها إلا إذا قبلنا نظاما من الشروط T_2 .

الواقع أن نظام الشروط T_1 و T_2 يشكل مجموعة من المفروضات الضمنية البديهية (*axiomatische Voraussetzungen*): عندما نستخدمها لتفسير الظاهرة Ga ، فإننا نتعامل معها على أنها نصوص لا نعمل على التحقق منها؛ وإذا حدث وأردنا إثباتها، يصبح من الضروري اللجوء إلى قضايا يعتمد صدقها ذاتة على شروط (T_1 و T_2) وندخل فى هذه الحالة فى عملية إرتدادية إلى مالا نهاية.

عندئذ يخلص هوبنر عند هذه النقطة إلى: «حد الوقائع العلمية المذكورة فى البيانات الأساسية لا يكون أبدا معطيات تجريبية خالصة»، لأن صدق هذه النصوص يتوقف على شروط T_1 و T_2 التى هى ذاتها ليست نصوصا تجريبية⁽⁴¹⁾.

(41) «Wissenschaftliche in Basissätzen ausgedrückte Tatsachen, sind also niemals rein empirisch gegeben», Hübner, op. cit., 247.

ليس هذا هو كل شيء؛ فالمخطط (22 إلى 24) يتضمن على وجه الخصوص أن تكون Fa مصحوبة دائماً بـ Ga ؛ في واقع الأمر لا تكون الأشياء أبداً على هذا النحو الدقيق جداً، فقد يكون كلب بافلوف مصاباً بتسمم غذائي لم يتم الكشف عنه بعد، ولعابه لم يسل لسماعه الجرس؛ فبشكل عام سنلاحظ « $Fa \& Ga$ »، لا في القضايا كافة وإنما في بعض الظروف فقط؛ وإذا سلمنا — على الرغم من هذه الهفوات — بصدق القول « $Fa \& Ga$ »، فذلك يجب أن يكون إذن على أساس بعض من القواعد التنظيمية التي نعتبرها مقبولة؛ وهي القواعد التي تسمح بأن نحدد إن كان من الواجب الأخذ بتفسير من النماذج (22 إلى 24) حتى في حالة مشاهدتنا « $Fa \& Ga$ » بشكل ترددي.

لا شك أن هذه القواعد الاجرائية (T_3) (*Judicale Festsetzungen*) ليست على وجه التعميم تعسفية بل قد تكون على العكس من ذلك قائمة على أسس سليمة؛ إلا أنها بالضرورة لا تكون كذلك إلا على أساس قواعد أخرى أو نظريات معتمدة هي ذاتها على مجموعة من الشروط.

لم نصل بعد إلى نهاية مطافنا الصعب؛ إن صدق محاجة من النموذج (22 إلى 24) تعتمد هي أيضاً كذلك على بديهيات من المستوى الأعلى (T_4)، أي على قواعد تتراوح في صعوبة النطق عنها ولكن من المستحيل الاستغناء عنها، وهي التي تحدد فكرة العلم ذاتها : « تحدد هذه البديهيات بشكل عام فن وطريقة التعامل ودراسة الواقع من وجهة النظر العلمية⁽⁴²⁾ ».

وهكذا لا يكون في استطاعتنا أن نعلق على أحد التفسيرات العلمية مؤكدين أنه يتفق مع الواقع.

كل ما يمكن قوله هو أنه الشروط T و T_1 و T_2 و T_3 و T_4 أي في مجموعة الشروط ST_1 التي يعتبر بعضها — غير قابل للتعريف بشكل جزئي وغير مرئي، تنشأ مجموعة من الظواهر مثل $Ga \& Fa$ ⁽⁴³⁾.

(42) «Diese Axiome definieren die allgemeine Art und Weise, mit der die Wirklichkeit wissenschaftlich betrachtet wird», *ibid.*, 250.

(43) «Rein empirisch ist ausschliesslich, dass sich unter der Bedingung von ST_1 , die vorhin gekennzeichnete Ergebnismenge E_2 ereignet», *Ibid.*, 251.

بإختصار :

(1) القضايا من النموذج (21) (Fa) تعتمد على قبلى من النموذج T_1 ؛
هكذا يدخل عالم النفس أنواعا متعددة من المفروضات عندما يتعامل مع كلب
على أنه كلب بافلوف؛ وكذلك الحال أيضا بالنسبة للمؤرخ عندما يقرر مثلا
اعتبار أولريش فون يونجينجان فاعلا تاريخيا بدلا من كونه بطلا أسطوريا؛

(2) القضايا من النموذج (22) (إذا G, F) تعتمد على مجموعة من
النظريات (على سبيل المثال نظرية «الفعل المنعكس الشرطى»)، لكنها تعتمد
كذلك على قواعد إجرائية؛

(3) القضايا من النموذج (24) (Ga) تعتمد على إجراءات مشاهدة
مستخدمة وعلى اعتبارات يقوم عليها صدقها؛ مثلما يعتمد تحديد صدق مستند
ما على قواعد تعتمد هي بدورها على مبادئ؛ كما أن تقنيات التأريخ وتحديد
المكان تعتمد على نظريات تعتمد هي ذاتها على شروط مختلفة؛

(4) قبل ذلك تعرف نظم غامضة من القواعد النشاط العلمى، كما تحدد له
أهدافه ومناهجه ووسائله؛ وتفيدنا هذه القواعد علما بإمكانية أن تكون فكرة
الأداء عن بعد داخل الزمن ($hyrsteresis$) أو فى المكان، جديرة بالقبول،
وعموما إن كان يتعين قبول هذا أو ذاك من *القبليات* التى يصفها هوبنر بأنها
أنطولوجية (44).

لا يمكن بذلك أن نقول عن تفسير ما أنه حق أو موضوعى ولا حتى إن كان
الأفضل ولا إن كانت الوقائع التى يدعى مشاهدتها تتفق مع الواقع .

نكرر من جديد القول بأننا إذا قبلنا المجموعة المركبة وغير المحددة جزئيا
من الشروط ST_1 فإن منظومة القضايا (21) إلى (24) يكون لها معنى؛ يقوم العلم
إذن على الدوام داخل المؤقت وغير المؤكد.

(44) *Ibid.*, 250.

نخطو إذن من بوبر إلى هوبنر خطوة عملاقة على طريق النسبية؛ فطبقا لبوبر ليس في مقدورنا على الإطلاق أن نعتبر إحدى القضايا محققة؛ ويذهب هوبنر إلى أبعد من ذلك بكثير فهو يقول: لا يمكن أن نثبت صدق إحدى النظريات، بل أنه لا يمكن حتى أن نفند؛ فالحقيقة إن هذا التفنيد يعتمد هو ذاته على بعض الملاحظات التجريبية؛ إلا أن هذه النصوص الأساسية تتعلق هي بذاتها - كما سبق أن أثبتنا - بشروط مختلفة قد قبلها أو نرفضها؛ علاوة على أن أي قرار من نموذج «هذا النص الأساسي يفند نظرية ما»، يقوم هو ذاته على أنواع عديدة من القواعد الإجرائية.

وطبقا لما يقوله هوبنر فلا يوجد مبرر واحد لإقامة أي نوع من اللاتماثل بين التحقيق والتكذيب، ولا يرجع ذلك إلى أن هوبنر يقترح العودة إلى التصوير التحقيقي للمعرفة التي سادت، كما يقول لأكاتوس - لمدة خمس وعشرين قرنا - بل أن برهانها يتوصل إلى نتيجة تقول - إن النظرية العلمية لا يمكن أبدا أن تتحقق ولا أن تفند.

بهذا المعنى فإنه لا يمكن القول أبدا عن أي نظرية علمية إنها أكثر موضوعية أو أكثر حقيقة ولا حتى أكثر قبولا من أي أسطورة (45).

لماذا إذن نعتقد في قيمة هذا التفسير السوسيولوجي أو التاريخي أو الفيزيقي أو ذاك ؟

يستبعد هوبنر الإجابة الـ «عرفية» القائلة بأن العلم ناتج اتفاقيات ضمنية تحكمية تمت بين أعضاء المجتمع العلمي، إذ أن الأطر التي يتطور داخلها البحث العلمي - حسب قوله - هي في واقع الأمر منتجات تاريخية ليست أكثر تحكمية مثلا من الحالة التي عليها التقاليد السائدة في مجتمع ما في زمن ما.

(45) يوضح هوبنر بناء على دراسته لبعض الأساطير اليونانية أن هيكل التفسير الأسطوري لا يختلف من الناحية الصورية عن هيكل التفسير العلمي الذي قمنا بتحليله لتونا، راجع *Die Wahrheit ...*, Chapitre XVII.

كما أنه يستبعد ليس فقط العقلانية ولكن العقلانية الناقدة لبوبر أيضا؛ فبما أن المعرفة مرتبطة بإطار تاريخي تظهر داخله ولا يمكن أن تدرس سوى على أنها أثر من آثار هذا الإطار، فمن الوهم أن نحاول فهم تطورها بأن نأوله - كما يفعل الفلاسفة بل وبعض مؤرخي العلوم أيضا - على أنه أداء - تقوم بتحديد قواعده صورية - يتم في الأساس بين العلماء⁽⁴⁶⁾.

ومن المؤكد أن هوبنر يستبعد كذلك الواقعية لأنه لا يمكن تصور المعرفة على أنها توضيح لآليات حقيقية .

ولكنه يستبعد أيضا الصور المتطرفة للنسبية ما دامت براهينها - داخل الإطار الذي يضعه العالم لنفسه - لا يمكن أن تكون دقيقة تماما ومؤسسة بطريقة منطقية ومتفقه مع التجربة؛ وهو لذلك يضع مسافات بينه وبين فوضوية فييراباند الذي يرى في الخيال وفي الفنتازيا وفي القول المأثور «كله ماشى» (anything goes) القاعدة المنهجية الوحيدة الممكنة.

وفي النهاية، إن الصفة التاريخية - وهذا الحزن مكرر عند هوبنر - هي التي تميز تصوره بكل أمانة؛ إذ أن «الحقائق» العلمية ليست أكثر تعسفا ولا هي، بأي شكل من الأشكال أكثر تأكيدا، وأفضل تأسيسا من «الحقائق» الأخلاقية أو السياسية؛ يجب التعامل مع «أفكارنا» العلمية عن العالم على أنها من منتجات التاريخ، تماما مثل «أفكارنا» عن الواجبات الاجتماعية مثلا؛ ليس من حق تاريخ العلوم أن يعلن تميزه بنوعية ما عن أشكال التاريخ الأخرى.

إن نظرية هوبنر هامة من وجهة نظر تاريخ الأفكار عن العلوم؛ ولا شك - كما يعلن هو ذلك بنفسه - أنها على مستوى طموحاته؛ فهي تستخلص نتائج

(46) التفضيل بين نظرية وأخرى لا يمكن هو الآخر أن يقوم على مبررات موضوعية؛ ذلك لأن النظريات تعتمد هي نفسها على واقعات مليئة بالقبليات .

الجدل الطويل الذى يهز ليس الفلسفة وحدها وإنما التاريخ وعلم اجتماع العلوم كذلك والرأى، منذ مرحلة الوضعية المنطقية (47).

ومن خلال التنوعات التى أدخلها هوبنر على نظريته ذهب إلى الموافقة على نقطة واحدة من أجل جعلها أكثر مرونة وهى نقطة لا يعيرها أهمية خاصة، إذ أنه يقبل اعتبار نسبية «الواقعات» بالنسبة للنظريات (Theorieabhängigkeit) تقبل المستويات؛ فواقعة هجوم نابليون على موسكو فى 1812 - حسبما يقول هوبنر - أقل «نسبية» (Theorieshändig) من المنطوق الذى هو : «عند : نلاحظ فى هذا المكان سحابة من الألكترونات».

غير أن هذا التعديل - بالشكل الذى يطرحه هوبنر - لا يعدل من النتيجة التى توصل إليها وهى أن العلم لا يدرك أبدا الواقع ذاته؛ إنه يقدم باستمرار تأويلا خاصا له، والأجوبة التى يعطيها لنا عنه تعتمد على أسئلتنا (48)؛ وعلى الرغم من ذلك فإن هوبنر يكرر أن هذا لا يتضمن «أن العلم يجب أن يترك لنسبية لا نهاية لها (49)»؛ بذلك لا يكون العلم تحكما - وينتج عن ذلك أن العرفية تعكس رؤية عنه غير مقبولة؛ ولكنه فى نفس الوقت - لا يمكن لأى من الإجابات التى يوردها أن تكون موضوعية ما دام قد حكم عليه بأن يطرح الأسئلة ويورد الإجابات عنها فى ذات الوقت.

(47) «Damit glaube ich also nur "zu Ende gedacht" zu haben, was sich bereits seit Jahrzehnten innerhalb der Wissenschaftstheorie, dieser von der Selbstreflexion der Wissenschaft bis zu ihren bohrenden Selbst zweifel handelnden philosophischen Disziplin, abgezeichnet hat», *Die Wahrheit...* » 413-414.

طبقا لما جاء فى هذا النص فإن التعامل مع تطور العلوم على أنه يجب أن يتم التفكير فيه مثلما يحدث مع أى ظاهرة تاريخية أخرى - مثل تاريخ العادات - يعتبر إذن النتيجة التى يجب استخلاصها من الجدل الكبير الدائر ابتداء من مجموعة فيينا حتى فيبرمانند .

(48) «Die von der Wissenschaft erfasste Wirklichkeit ist demnach nicht die Wirklichkeit an sich sondern, sie ist stets eine auf bestimmte Weise gedeutete. Die Antworten, die sie uns gibt, hängen von unseren Fragen ab», *Die Wahrheit*, 254.

الجملة الأخيرة من هذا النص هى محوره : «الإجابات التى يعطيها لنا (الواقع) تعتمد على أسئلتنا»

(49) «Das bedeutet keineswegs, dass damit die Wissenschaft einem schrankenlosen Relativismus preisgegeben ist», *Die Wahrheit...*, 255.

يتعين علينا أن نمتنع عن تأويل هذه الملحوظات على أنها اعتناق لفكر كلانطى جديد؛ بل أنها تشير فى حقيقة الأمر إلى أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بالضرورة بين الواقع والنظريات التى تساعدنا على فهمه.

صورة - نستعيرها من هوبنر ذاته - تسمح ببلورة حالة التشوش التى يصبح عليها الشخص العارف: إذا افترضنا على سبيل المثال أنى استخدم ساعة إلكترونية؛ حتى لو أن تمثلى كان خاطئاً، كان اعتقد أننى أتعامل مع ساعة ميكانيكية فإن تنبؤاتى عن طريقة عملها ستكون مقبولة تماماً؛ إن تمثلى - أى نظريتى - عن الساعة ستكون فى آن واحد ظرفية تماماً ويعول عليها تماماً؛ إذن: فبضربة حظ أو فى بعض الحالات - على الأقل - نتمثل الواقع كما هو؛ غير أنه ليس لنا فى ذلك سلوى لأنه ليس لدينا أى وسيلة لتحديد إن كنا بالفعل فى الوضع من التناسب أم لا .

الحقيقة والموضوعية هما إذن - باختصار شديد - أفكار بلا مضمون.

لقد تابعت هذا البرهان بالتفصيل لأنه بدا لى مثيراً، إذ أن حجج هوبنر جميعها تبدو متينة الأسس وأن نظريته - من جهة أخرى - تتميز بالعمومية وأنها صورية؛ بمعنى أنها تعالج كل نشاط علمى مهما كانت طبيعته ومهما كان موضوعه؛ ثم أن موقف هوبنر يتسم بالأصالة، إذ لا يمكن أن نعتب عليه بكل بساطة مثلاً أنه عاد إلى الوقوع فى العرفية التقليدية؛ أنه يعلن بالطبع أن الثقة المتبادلة ذاتياً التى تقوم حول منظومات من شروط مثل ST_1 لا يمكن تفسيرها على أنها من آثار تبريرات قابلة للإثبات، وأنه يقترح دراسة هذه الصفة على أنها ناتجة من اشتراط تاريخى متداخل ذاتية؛ وهو بهذا المعنى ينادى بصورة معاصرة - أو دوركامية إن أردنا القول - للمعرفية التقليدية.

من أين ينبع إذن هذا الإحساس بعدم الارتياح الذى تثيره نتيجة بحثه؟ كيف يمكن تحليل الإحساس بالتوتر الذى سيشعر به بلا شك العديد من القراء عندما يقارنون بين نوعية حجج هوبنر والمفارقة التى تتسم بها نظريته؟

لأنه إذا كان بعض رجال العلم والعديد من فلاسفة العلوم يشاركون هوبنر في شكوكه حول موضوعية العلم، فإن ما يثير الدهشة هو الثقة بأن معظم العلماء هم بطبيعتهم، واقعيون، أعنى أنهم يبدون بسهولة كما لو أنهم مقتنعون بأنه عندما تتوقف أى مناقشة علمية، فإن ذلك يعنى أننا وضعنا أصابعنا على الحقيقة وأصبح فى الإمكان أن نقول إننا قد عرفنا الواقع على ما هو عليه؛ لا شك أن رجل العلم يدخل بكل سهولة إلى نظرياته تصورات ترجع لوقائع لم تكن مشاهدتها متاحة له؛ فعلى سبيل المثال وجود الفيروسات بدا بكونه افتراضا، إلى أن أنتهى الأمر بأن أمكن رؤيتها؛ وبالمثل أنتهى بنا هذا الأمر إلى تصور الوسائل التى سمحت بمشاهدة أن الأرض كروية؛ لذلك لم يكن من المستغرب أن تترجم الواقعية والتحقيقية الفلسفة التلقائية للعالم وإن هذه الميتافيزيقيات هى — إن صح القول — من مكونات النشاط العلمى.

على الرغم من ذلك فإن شكوك الفلسفة وعلم الاجتماع العلوم فى العلم انتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت فكرة مكتسبة وإنى أنها صبغت على هذه الفلسفة التلقائية صفات السذاجة؛ وتبادليا أصبحت الفكرة القائلة بأن العلم الحديث ليس أكثر قدرة على التوصل إلى الحق من الأساطير القديمة، فكرة عادية بناء على دراسات تعتبر أبحاث هوبنر مثالا براقا جدا وجذابا لها.

الواقع أن مقدمات هوبنر لا تؤدي بأى شكل من الأشكال إلى أن تكون نتائجه ضرورية؛ لأن هذه الأخيرة ليست سوى ناتج من منتجات آلة زيمل للمبالغات .

يتعين بالفعل التأكيد على أنه إذا كانت نظرية هوبنر قد توصلت إلى موقف أصيل فإن الحجج التى تقوم عليها قد تم تطويرها بالفعل منذ فترة؛ ودون الرجوع إلى الوراء فى الزمن حتى كائط، فإن بيرس يرى — فى نص قريب جدا من نصوص زيمل التى عرضناها فى الفصل 3 — فى كل معرفة من المعارف عملية نظرية؛ « إلا أن بداية ونهاية هذه السلسلة لا تدركان بشكل واضح يسمح بالتمييز بينهما »⁽⁵⁰⁾؛ وكما يشير ي. هابرماس بالنسبة لبيرس : لا توجد مبادئ أساسية،

⁽⁵⁰⁾ « But the beginning and the end of this chain are not distinctly perceived », *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, V, 259 sq.

تكون صادقة نهائيا دون أن تكون قائمة على مبادئ أخرى ولا توجد عناصر أخيرة متابعة للإدراك تصبح - لعدم تأثيرها بتأويلاتنا - مؤكدة بطريقة فورية⁽⁵¹⁾ .

بالنسبة للكانطيين الجدد وبالنسبة لباحث مثل زيمل أو كاسيرر فنحن نعرف أن المعرفة تفترض وجود قبلات؛ كما أن بوبر قد كرر - من ناحيته - أنه لا توجد «واقعة» خالية من أي تأويل؛ وإن جميع هؤلاء الباحثين يعترضون على النظرية التأملية التي ترى في المعرفة مجرد نسخة من الواقع .

لكن لا بيرس ولا زيمل ولا كاسيرر ولا بوبر ولا كانط بالتأكيد قبلهم جميعا يستخلصون من هذا السلب لأهلية نظرية النسخة مبررا كافيا للاستغناء عن فكرة الموضوعية .

الواقع أن برهنة هوبنر تكرر مضمون *trilemme de Münchhausen* لهانز ألبرت⁽⁵²⁾ : بعد أن يحدد مضمونها تحديدا كبيرا؛ صحيح أن أي نظرية استقرائية مقدماتها هي بالضرورة : (1) إما غير قائمة على أساس و (2) إما قائمة على قضايا هي ذاتها قائمة على أساس قضايا أخرى يتعين أن تكون بدورها قائمة على أساس سليمة أو (3) وأن تكون قائمة بطريقة دائرية على أساس نتائجها هي؛ أما النظريات الوحيدة التي لا تقع تحت طائلة التريمل هي التي تشتمل على مقدمات تجريبية بحتة؛ وهكذا نستخلص من قضيتين مثل « الثلج أبيض اللون » و « شيء ما أبيض وليس أسود »، « إن الثلج أبيض وليس أسود » سنتفق في الرأي على أن هذه القضايا التأففة ليست لها أهمية تذكر .

هوبنر لا يذكر تريمل ألبرت، إلا أنه يستخلص من حاجته التي هي قريبة في جوهرها من حاجة ألبرت نتيجة لا يستخلصها هذا الأخير؛ نحن إذن هنا إزاء

(51) «Weder gibt es fundamentale Sätze, die ohne Begründung durch andere Sätze ein für allemal als Prinzipien gelten dürfen, noch gibt es letzte Elemente der Wahrnehmung, die unberührt von unseren Interpretationen unmittelbar gewiss wären». J. Habermas, *Erkenntnis und interesse*, Francfort, Suhrkamp, 124, trad. *Connaissance et intérêt*, Paris Gallimard, 1976.

(52) H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1975 (1968).

قضية تقبل المقارنة مع قضية بوبر : لم يخطر على بال أحد عبر خمس وعشرين قرناً أن الـ *Modus Tollens* يتضمن نظرية التكذيب⁽⁵³⁾.

لا يستخلص البير /أي نتيجة شكية من تريملى مونخهاوزن بسبب بساط للغاية أوضحه بوبر بجلاء⁽⁵⁴⁾: لنفترض أن نظرية T تتكون من مجموعة من القضايا S؛ فيمكننا من S أن نستخلص مجموعة من الاستنتاجات Q؛ فإن كانت هذه الاستنتاجات غير منسجمة مع المشاهدة فسيُتعين تعديل القضايا S بطريقة أو بأخرى؛ وفي حالة العكس سنعتبرها مقبولة مؤقتاً؛ وكما يقول بوبر فأسطورة هي تلك التي تجعلنا نعتقد أن نظرية ما لا يمكنها أن تكون موضوعية لأنها تقوم على مقدمات غير مؤسسة؛ أن تكون النظريات الاستقرائية قائمة على مبادئ وأن تكون مبنية على أطر أو نماذج ، فهذا شيء؛ وألا يكون في الإمكان وضع الإطار تحت التحقيق مرة أخرى، فهذا شيء آخر؛ وإن هذه الأطر لا تمثل سوى حالة خاصة من الحدوس التي نستخدمها في أشكال متنوعة من الظروف؛ فمن ذا الذي يمكنه أن يدعى بجديده أنه لا يجوز من ناحية المبدأ نقد أي حدس ؟

إن فكرة أن إطاراً ما، والإطار هو أبعد ما أن يكون سجناء، يمكن إخضاعه للبحث واستبداله بإطار أفضل، يعتبر من نافلة القول في علم النفس؛ سبق أن ذكرت فيما سبق قضية تلك التجربة التي يعرض فيها على بعض الأشخاص تكوين أربع مثلثات بواسطة ست عيدان كبريت دون أن يتقابلوا أو أن ينكسروا، فهم يبحثون في أحيان كثيرة عن الحل في إطار ثنائي الأبعاد، وعندما لا يتوصلون إليه فإنهم يبدلونه بإطار ثلاثي الأبعاد .

لماذا يستخلص هوبنر، من حجج قائمة على أسس قوية، نتيجة لا يستخلصها العديد من الذين طوروا نفس هذه الحجج ؟ من السخرية أن يكمن حل هذه المفارقة

(53) راجع الفصل 4.

(54) ن العديد من مؤلفاته وعلى وجه الخصوص ن:

The Myth of the Framework, in E. Freeman (éd.), The Abdication of Philosophy, La Salle (Ill), Open Court, 1976, 23-48.

فى واقعة أن هوبنر يستخدم هو ذاته — بطريقه بعدواعة إطارا من الممكن جدا أن لا نقبله.

الحقيقة أن هوبنر ينطلق من فكرة أن قضية واحدة من القضيتين التاليتين صادقة :

(1) إما أن تكون كافة القضايا التى تضمنتها نظرية علمية ما محقة منطقيا أو تجريبيا لتكون النظرية موضوعية،

(2) وإما لا تكون هذا هو الحال فلا تكون النظرية موضوعية.*

لكى نقيس درجة تشدد هذا الإطار يمكننا أن نذكر مثالا بسيطا : أبسط التحريات القضائية يمكنها أن توضح أن أى محاولة لتفسير الأشياء يمكنها فى المرحلة الأولى من التحرى أن تحركها معتقدات لا أساس لها، لا من وجهة النظر التجريبية ولا من وجهة النظر المنطقية؛ ومع ذلك فإن التحقيق ذاته يمكنه جدا أن يتوصل — فى مرحلته النهائية — إلى يقين مطلق يتفق عليه كافة الفاعلون: اليقين من إعادة تركيب الواقع كما هو أو على الأقل التوصل إلى إمكانية إيجاد رد موضوعى مثلا على السؤال : هل فلان هو الجانى ؟؛ ففى المرحلة الأولى تكون جميع القضايا المكونة لمحاولة التفسير التى يقوم بها المحقق متقلة بمعتقدات غير مؤسسة؛ وفى المرحلة التالية يتم التخلص من الشدة الخشبية التى تحيط بالبناء لتترك المجال لوصف الحقيقة كما هى .

على الرغم من بدائية هذا المثل فإننا لا نستطيع أن نطبق عليه أيا من حدى بديل هوبنر، وبواسطة الاستدلال بالضد فهو يثبت تصلبه الزائد عن الحد.

يتعين أن نضيف كذلك أن هذه الاستحالة ليست ناتجة بأى حال من الأحوال عن أى نوعية تخص المثل المذكورة؛ بل على العكس من ذلك، نتبين من هذا المثل أن الاستحالة هى من سمات أى بحث سواء كان ذلك تحريات قضائية أو بحثا علميا أو بحثا عاديا (مثلا نفعل عندما نبحث عن سلسلة مفاتيح ضائعة)؛ ففى جميع الأحوال يعتمد البحث بصورة طبيعية — فى مرحلته الأولى — على معتقدات

تتراوح فى أهمية الأسس التى تقوم عليها، وتصبح وظيفة مرحلة البحث التالية هى التفتيش بين هذه المعتقدات حتى يصل الباحث إلى نقطة يبدأ يشعر بعدها أنه قد توصل إلى الواقع فى واقعته.

وبتعبير آخر فإن جرعة الذاتية والتحكمية المتضمنة فى نظرية الباحث تتراوح أهميتها بشدة حسب مراحل البحث.

فى العصور القديمة كانت نظرية كروية الأرض تعتمد على أنواع متباينة من القبلية؛ وهذا بالطبع لم يعد قائما اليوم ولا أحد يشك فى صدق إثبات أن الأرض مستديرة (55).

النتيجة التى توصل إليها هوبنر جاءت من حاجة تتضمن مكونين؛ لب أولهما هو تربلمى مونخنهاوزن الذى لا يفند والثانى يتمثل فى الإطار المنطقى الضمنى البسيط الذى أوضحته الآن .

بما أن لا شئ يجبر على الأخذ بهذا الإطار المنطقى، فلا شئ يجبر أيضا على اعتماد نتيجة هوبنر؛ بل على العكس من ذلك لدينا كل المبررات التى تدعونا إلى رفضها، بما أننا نلاحظ أنها لا تصلح للتطبيق على قضية هى فى بساطة البحث القضائى، أو أنها لا تسمح بالتمييز بين القضيتين التاليتين: قضية النظرية التى تقوم على مبادئ تحكمية تماما، وقضية الفرض الذى يبنى على مبادئ غير مؤكدة لفترة مؤقتة لكنها قابلة للنقد والتفنيد والتثبيت - أى أنها وبوضوح قضية نموذجية للنشاط العلمى وليست استثنائية.

نظرية هوبنر توضح إذن مثال زيمل على الوجه الأكمل .

(55) يقدم كل من

Radnitzky et W.W. Bartley III (red.), *Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge*, La salle, Open Court, 1987,

العديد من الأمثلة التى تثبت أن طول فترة حياة النظريات العلمية تتوقف على عمليات انتقائية مطابقة لتلك القائمة على الاختيار بين الفروض فى التحريات القضائية؛ واقعة أن الاختيار يمكن أن يكون على المدى القصير ذاتيا لا يعنى أن يكون كذلك على المدى البعيد؛ بل العكس هو صحيح، إذ أى نظرية تعتبر متجهة عندما يصبح من المستحيل تأييدها مرضعيا .

هى — على وجه الخصوص — دائرية بالرغم من أنها تقدم نفسها على أنها فى ذات الوقت خطية وتقوم على أسس قوية تماما فى تفاصيل حججها: فهى تدخل بالفعل ضمناً فكرة أن الحقيقة والموضوعية تصوران يتضمنان غياب القبلية وأيضاً أن النظرية الحقة لا يمكن أن تكون سوى تلك التى يمكن أن نثبت أنها تعكس الواقع بأمانة؛ وعليه فهو لا يجد أى صعوبة فى إثبات أن هذه الشروط تستحيل تليبيتها.

بل أن السؤال فى بساطة «هل فلان مذهب؟» محمل بقبليات بما أن فكرة الإدانة لا تأخذ معناها سوى فى القانون الجنائى وأن مضمونها يتعدل مع تطور العادات والقانون؛ إذن الرد الذى سنعطيه على هذا السؤال مرتبط بهذه القبليات؛ ولكن ما أن نقر بهذه النقطة فمن سيشك فى : 1) أن إحدى الإجابتين الممكنتين على هذا السؤال هى بالضرورة صحيحة والأخرى خاطئة، 2) أنه من الممكن — من الناحية المبدئية على الأقل — إثبات تلك التى تعتبر حقاً بعد الانتهاء من التحقيق الإجابة الصحيحة (56)؟.

ولقد أثبتت ميرى هيس أن تصور الشجرة ذاته يفترض وجود بناء نظرى ولا معنى له إلا فى علاقته بهذا الإطار؛ ولا ينتج عن ذلك أن تكون قضية «هذه شجرة» حق أو خطأ على إطلاقها (57).

(56) أن تكون إجابة ما مرتبطة بسؤال (أو بمشاهدته إحدى النظريات) لا يعنى بأى شكل من الأشكال أن السؤال يؤثر فى الإجابة (أو أن النظرية تؤثر فى المشاهدة)؛ إن هذا التضمن يعتبر أيضاً أثر من آثار القبليات الصارمة التى يدخلها هوبنر (أما أن تكون كافة قضايا الحجة موضوعية أو لا تكون)*، «موضوعى = نص بروتوكولى عام أو قضية مستبقة بطريقة آلية من نصوص بروتوكولية»*) والواقع أن الاجابات متعلقة دائماً بأسئلة ولكنها قد تكون أو لا تكون متأثرة بها؛ فإذا فضلت أغلبية A على B و B على C و C على A (أثر «كوندورسيه») فإن ترتيب طرح الأسئلة يؤثر فى الاختيار النهائى؛ فإذا عرض أولاً الاختيار بين A و B فسيتم إقصاء B ويظهر C على أنه الاختيار الجماعى، على حين أنه إذا مثلت المجموعة أن تعبر على مفاضلتها بين B و C ثم أن تختار بين A و B فسيكون A الاختيار الجامع؛ توجد إذن قضايا تؤثر فيها الأسئلة على الإجابات؛ ولكن توجد قضايا أخرى بالطبع لا تحدث فيها مثل هذه العلوى.

(57) أكد شيفلر فى I. Sheffler *Science and Subjectivity*, Indianapolis, Hackett, 1982. على هذه النقطة، وبشكل عام فإن الإطار الذى يتموقع فيه هوبنر — مثله مثل كوهن — بمنعه من أن يأخذ فى اعتباره التمييز بين عدد من الفروق الكلاسيكية: تمييز شيفلر بين «قضية نظرية» و «قضية مشاهدة» وتميز فيتجنشتاين بين «يرى X» و «يرى X مثل» وتميز كراين بين «أونطولوجيا» و «أيدولوجيا»؛ فى كلمات مبسطة: يمكن أن يرى كل من س. هولز وواطسون نفس الأشياء حتى لو كان لكل منهما أفكار مختلفة عن نفس هذه الأشياء.

وفى صورة أكثر شمولاً إن الإطار الذى يحيط بنتيجة هوبنر لا يمكن أن يُلخَذ فى الاعتبار فروقا جوهرية؛ أما أن تكون إحدى النظريات غير محتوية على قبليات — وهى حالة نادرة بالفعل — وأما أن تكون محتوية على قبليات مؤقتة وقابلة للإلغاء مثل إطار كلوزو فى الفيلم السينمائى *القاتل يقطن فى الدور 21*؛ وإما أن تكون محتوية بالفعل على قبليات غير قابلة للإلغاء، سوى بواسطة تغييرات اجتماعية يمكن تفسيرها ومتعلقة ببعض المعتقدات المتداخلة ذاتيا؛ ولا شك أن مثل هذا التغيير هو الذى سمح بظهور هذه الظاهرة الفريدة التى هى العلم؛ إلا أن هذا الأصل لا يتضمن بتاتا أن العلم غير قادر على الوصول إلى الحقيقة؛ فى إمكان عاطفة جياشة أيضا أن تكون مصدرا لاكتشافات صادقة موضوعيا.

يجب أن نضيف أيضا أنه إذا كان التدخل السرى لأحد القبليات شديدة الانغلاق قد جعل نظرية بوبر مغالية فإنه جعل نظرية هوبنر كاذبة.

قبل أن نترك نظرية بوبر دعونا نسجل أيضا أنها تتضمن لازمة مدمرة؛ فبما أن الأجوبة على الأسئلة التى نطرحها على أنفسنا مرتبطة فى رأيه — بطبيعة هذه الأسئلة — فينتج عن ذلك أنه قد توجد حقائق وروايات بنفس عدد نظم ST_1 ؛ يمكن إذن من ناحية المبدأ — تطوير ألف حقيقة حول أى موضوع ويصبح من الوهم البحث فى الاختبار بينهما على أساس من معايير موضوعية.

هذه النتيجة هى التى توصل إليها أيضا كل من كوهن وفيراباند وكل النسبيين (بالمعنى الحديث للكلمة) تقريبا⁽⁵⁸⁾.

حقيقى إذن أن هوبنر — كما يقول هو نفسه — قد ذهب إلى النهاية (*Zu Ende*, *denken*)، أى إلى نهاية فكر هؤلاء الباحثين.

(58) هكذا فالنظرية النسبية — طبقا لما يراه فيراباند وكوهن — تتميز عن النظام النيوتنى بأنها تقوم على نظام ST_1 مختلف؛ راجع:

Feyerabend «Explanation, reduction and empiricism», in H. Feigl and G. Maxwell, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol.III, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1962; Kuhn, *op. cit.*

حجة توماس كوهن

كتاب *ميكل الثورات العلمية* لكوهن يعتبر بالتأكيد أحد كتب الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ العلوم في آن واحد الأكثر تميزاً خلال السنوات الماضية .

وكما كان الحال بالنسبة لهوبنر أو بوبر فإن بعض النتائج التي خلص إليها كوهن — وهي في أحيان عديدة الأكثر أهمية — تتحرف، لا من جهة حججه ذاتها فهي متينة ولا تشوبها شائبة، وإنما بسبب إصابتها بعدوى ضمنية من مبادئ منطقية تنسم بالتقيد.

ومن المثير أن نلاحظ أن في مؤلفه المذكور: *ميكل* ... كما هو الحال بالنسبة لردده على منتقديه بعد صدور كتابه بعشر سنوات، يحتفظ كوهن بالإطار المنطقي الضيق للغاية الذي يخضع مجادلته داخله⁽⁵⁹⁾؛ إن الاختيار بين النظريات، والنماذج العلمية يقوم حسبما قال على

« تقنيات الإقناع أو على تبادل الحجج في موقف لا نستطيع فيه الحديث عن برهان أو عن خطأ؛ نقلة الولاء من مثال لأخر تعتبر تجربة تحول لا يمكن أن تكون إرغامية؛ إننا لا نغتصب أي معيار علمي (...) عندما نرفض التحول عن مثال إلى آخر طوال الحياة؛ إننا فقط نشهد على طبيعة البحث العلمي ذاته ... فعلى الرغم من أن في إمكان المؤرخ في كافة الأزمنة أن يجد رجالاً مثل بريسلي — كانوا دائماً غير عقلانيين لدرجة أنهم قاوموا بالقدر الذي قاوموا به — إلا ويصل في النهاية إلى نقطة تصبح المقاومة عندها غير منطقية أو غير علمية⁽⁶⁰⁾ ».

(59) T.Kuhn, «Reflections on my critics» in I. Lakatos et A. Musgrave (éd.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1970, «5. Irrationality and theory choice», 259-278.

(60) «Neither proof nor error is at issue. The transfer of allegiance from a paradigm to a paradigm is a conversion experience that cannot be forced. Lifelong resistance.. is not a violation of scientific standards but an index to the nature of scientific research itself.. Though the historian can always find men-Priestley for instance- who were unreasonable to resist for as long as they did, he will not find a point at which resistance becomes illogical or unscientific», *The Structure*, 151, cité in *Reflections...*, 260.

ومن غير المشروع بالفعل، كما يقول كوهن أن نستخلص من هذا النص – كما فعل بعض خصومه – فكرة أن بإمكان العلماء الإيمان بأى شئ وبأن القوة تقيم الحق وأن الاختيار بين النظريات يقوم على اعتبارات لا عقلية بل وصوفية أيضا. ولكنه يصر على قوله إن القرارات التى يرفض الباحثون بها إحدى النظريات لا تقوم أبدا على معايير موضوعية بالكامل.

الواقع أنه – خلافا لما يحدث بالنسبة للرياضيات – لا توجد فى العلوم التجريبية، طبقا لكوهن، معايير موضوعية تفرض على الباحث قبول أو رفض هذه النظرية أو تلك، وإنما توجد فنقط مبررات قوية تقوم مثلا على درجة الدقة أو الأهمية أو البساطة أو الخصوبة أو حتى الرشاقة النسبية لنظرية بالنسبة لأخرى؛ إن هذه المبررات ليست جمالية بمعنى الكلمة – وهى فى جميع الأحوال ليست كذلك بالكامل – ولكنها تتضمن جانبا من الذاتية فى التقدير؛ وعلاوة على ذلك، فيما أن هذه القرارات تتكى عادة، ليس فقط على مبرر واحد، بل على العديد منها، فهى تفترض وجود إعتدال نسبي من الباحث لهذه المبررات؛ غير أن مثل هذا الاعتدال لا يمكن أن يقوم هو ذاته سوى على معايير ذاتية (61).

(61) «What I am denying then is neither the existence of good reasons nor that these reasons are of the sort usually described. I am, however, insisting that these reasons constitute values to be used in making choices rather than rules of choice. Scientists who share them may nevertheless make different choices in the same concrete situation. These factors are deeply involved. First, in many concrete situations, different values, though all constitutive of good reasons, dictate different conclusions, different choices. In such cases of value-conflict (e.g. one theory is simpler but the other is more accurate) the relative weight placed on different values by different individuals can lay a decisive role in individual choice. More important, though scientists share these values and must continue to do so if science is to survive, they do not apply them in the same way. Simplicity, scope, fruitfulness, and even accuracy can be judged quite differently (which is not to say that may be judged arbitrarily) by different people. Again, they may differ in their conclusions without violating any accepted rule», *ibid.*, 262.

يدعم كوهن أقواله بالعديد من الأمثلة المأخوذة من تاريخ العلوم وخاصة من قضية يرستلى التى تحتل مكانا متمسعا فى كتاب الهيكل⁽⁶²⁾.

«عندما أعتبر لاقوازييه الأكسجين "الهواء ذاته كله" فإن نظريته الحديثة كانت عاجزة تماما عن مواجهة كل المشاكل التى أثارها توالى الظهور المكثف لغازات جديدة وهى النقطة التى أكد عليها يرستلى بنجاح كبير فى هجومه المضاد (...) وإلى أن تم اكتشاف تركيبة الماء، كان احتراق الهيدروجين حجة قوية فى صالح نظرية اللاهوب وضد لاقوازييه؛ ثم بعد أن انتصرت، ظلت نظرية الأكسجين على الرغم من ذلك عاجزة عن تفسير تحضير غاز قابل للاشتعال من الكربون، وهو ما ظل مؤيدو نظرية اللاهوب يؤكدون عليه كحجة قوية هي فى صالحهم⁽⁶³⁾».

هكذا كانت نظرية اللاهوب فى أعين الكثيرين «أكثر رشاقة» و«أكثر تأقلا»، «وأكثر بساطة» :

«إذ كانت تعيد ترتيب عدد كبير من الظواهر الفيزيائية والكيميائية، فهى تفسر كيف كانت الأجسام تحترق - فهى غنية باللاهوب -، ولماذا كان للمعادن فى مجموعها خاصيات أكبر بكثير مما لدى موادها الخام إذ أن المعادن تتكون جميعها من أنواع كثيرة من الأديم البدائى مختلط باللاهوب -، وبالتالي فإن اختلاط هذا الأخير بجميع المعادن قد ولد بالتالى خواص مشتركة بينها؛ علاوة على ذلك فإن النظرية كانت تشرح عددا من التفاعلات التى تنتج عنها أحماض لدى احتراق بعض المواد مثل الكربون والكبريت؛ كما أنها كانت تفسر نقص الكتلة التى يتم تسجيلها عندما يتم الاحتراق فى حجم محدد من الهواء - اللاهوب - يتلف - مرونة الهواء الذى امتصه كما تتلف النار ليونة زنبرك من الصلب⁽⁶⁴⁾».

(62) يتكرر ذكر قضية يرستلى مرارا كما هو الحال عند بلور؛ كما أن قضية شعوب الأزاندى لافانز - برتشارد موجودة أيضا فى كتاب العالمين.. كما أنها موجودة لدى معظم فلاسفة وعلماء الاجتماع النسبيين فى العلوم.

(63) Kuhn, *op. cit.*, 214-215.

(64) *Ibid.*, 143.

فى المقابل توجد ظواهر لم تستطع نظرية اللاهوب تفسيرها : فعلى حين - طبقا لنظرية اللاهوب - كانت معظم الأجسام الطبيعية (الخشب مثلا) تفقد من وزنها أثناء التدفئة» فإن بعض المعادن كانت تزداد وزنا⁽⁶⁵⁾.

هذا المثل يوضح بجلاء أن مبررات بريستلى ظلم بنفس قوة مبررات لافوازييه لفترة زمنية : فالتحكيم لم يكن لديه مبررات فاصلة يركز عليها؛ وكان انضمام البعض لمناصرة إحدى النظريتين يتم بناء على معايير ذاتية ومع ذلك كانت غير تحكيمية (هذا ما يوضح بالمناسبة أنه من الضروري إدخال مقولة المعقولة الذاتية فى نظرية الفعل؛ فالواقع أن مبررات كل من لافوازييه وبريستلى كانت قوية، بالمعنى المذكور فى الفصل 2⁽⁶⁶⁾.) كانت النظريتان تقومان بمنتهى البساطة على واقعة أن كليهما تسمحان بتفسير عدد كبير من الظاهر .

ثم بعد ذلك - وبعد ذلك فقط - تعين على الجميع التسليم بأن نظرية لافوازييه كانت موضوعيا أفضل؛ ولكن فى الفترة التى كان يدور فيها الجدل، كانت توجد مبررات متساوية فى القوة للاعتقاد فى صحة النظريتين المتنافستين ولم يكن فى استطاعة إحداها فرض نفسها على علماء الكيمياء بناء على معايير موضوعية؛ ولأن المبررات التى كان يمكن تقديمها فى صالح إحداها كانت قوية فإن هاتين النظريتين كانتا تحظيان بتأييد مناصريهما .

يستكمل كوهن برهانه بالتأكيد على أنه إزاء حالة يكتنفها الغموض مثل هذه الحالة، فإن قبول هذه النظرية أو تلك، يقوم على /أحكام تقويمية.

الواقع إن ما يجعل الميزان يميل فى صالح إحدى النظريات هو اعتبار واقعة ما أكثر أهمية من تلك أو أن هذه النظرية تربط فيما بين الظواهر المعروفة بطريقة أكثر رشاقة من الأولى ... الخ.

(65) Ibid., 106-107.

(66) راجع ذلك فى الفصل 9.

بعد الإقرار بسلامة الأسس التي تقوم عليها هذه الملاحظات، كيف ظل معارضو كوهن «يتصورون النظريات العلمية على أنها تمثيل للطبيعة أو على أنها قضايا عن "ما هو بالفعل هنا في الخارج"»⁽⁶⁷⁾.

كيف يمكنهم القول عن نظرية ما أنها تقترب من الواقع ؟

محاكاة كوهن تتمثل في نهاية الأمر في القضيتين التاليتين :

(1) الاختيار الموضوعي بين نظريتين T و T' يتضمن إسقاطا كاملا للأحكام التقويمية - وبشكل عام - للمعايير الذاتية للقرار؛

(2) إلا أن في الحوار بين بريستلي ولافوازيه - كما هو الحال في بعض مسلسلات تاريخ العلوم الأخرى التي يثيرها كوهن في كتاب الهيكل - نلاحظ أن المتنازعين كانوا يحددون موقفهم بناءا على معايير ذاتية.

هاتان النقطتان لا تقبلان أي جدل؛ ألا أن كوهن يستخلص من هذه الاعتبارات قرارات عنيفة، بما أنه يقول في نهاية كتابه إن العالم - مثل الفيلسوف أو عالم اجتماع العلوم - يستطيع، بل يتعين عليه، أن يتعلم كيف يستغنى عن الحقيقة و الموضوعية.

«لقد أن الأوان لنسجل أنه حتى آخر صفحات هذا البحث لم تذكر كلمة الحقيقة سوى في نص منقول عن فرنسيس بيكون».

وفي مكان آخر بعد ذلك يقول :

«هل من المفيد فعلا أن نتصور أنه توجد طريقة كاملة -

موضوعية و حقيقية [المؤلف ر.ن. هو الذي يضع الأقواس هذا للتأكيد] لرؤية الطبيعة...»⁽⁶⁸⁾

(67) «They wish, that is, to compare theories as representations of nature, as statements about "what is really out there". Granting that neither theory of a historical pair is true [allusion à la théorie de la falsification de Popper], they nonetheless seek a sense in which the latter is a better approximation to the truth. I believe nothing of the sort can be found», *Reflections...*, 265.

(68) Kuhn, *op. cit.*, 232-233.

الحجتان 1، 2 (أو الحجج المماثلة التي يمكن حصدها بسهولة في كتاب كوهن) لا تتضمن بأي حال من الأحوال بذاتها هذه النتيجة؛ إذ لكي نستنبطها منها يتعين إدخال قضية مثل :-

[إما أن الاختيار بين T و T' يقوم دائما (تبادليا : كثيرا أو في أكثر الأحيان) على معايير ذاتية وأما أنه توجد أمثلة تثبت أن «في العموم هذه ليست القضية»]*.

وبذلك فإن المسألة برمتها هي أن نعرف إن كان من الممكن التطبيق على معظم أزواج النظريات العلمية (T و T') المتناقضة المحمول x الذي يشير إلى أن إحدى النظريتين مفضلة لمبررات موضوعية؛ صورة هذا السؤال هي إذن :-

في العادة $x (T \text{ و } T')$

وإذا كتبنا من ناحية أخرى أن :

[أفكار الموضوعية والحقيقة تتضمن عادة : $x (T \text{ و } T')$]*؛

فإننا نستنبط من هذه القضية الضمنية ومن القضية الصريحة

عادة $x \sim (T \text{ و } T')$

النتيجة التي يستخلصها كوهن بالفعل، أن فكرتي الحقيقة و

الموضوعية لا معنى لهما على الإطلاق.

ولا داعي لأن أؤكد على القوة المتناهية لهذه القضية الضمنية؛ فما أن يتم توضيحها إلا وتصبح صعبة القبول، لأنه إذا وجدت حالات مثل التي ذكرها كوهن - يصعب بالفعل الاختيار فيها بين نظريتين بناء على معايير موضوعية - فلا يوجد شيء يسمح بإثبات أنها أكثر نموذجية أو أكثر تواترا من الحالات العكسية؛ ومع ذلك يتعين بالفعل تضمين قضايا من هذا النوع لاستخلاص النتائج التي استخلصها كوهن من (1 و 2).

يدخل كوهن هذه القضايا الضمنية لإقناعه بأن أمثله نموذجية؛ ولكن هذا يعتبر وهما يسهل الكشف عن آلياته.

صحيح أنه لدى حدوث جدال يصبح عموما لكل من المشاركين فيه مبررات قوية لاختيار الجانب الذى سيقف فيه وأن انضمامه لهذا الجانب أو ذاك يقوم على معايير ذاتية ولو جزئيا؛ ولذلك يسهل التحقيق من أن مثل النقاش الذى دار بين لافوازييه وبريستلى لم يكن فريدا من نوعه؛ إذ من الممكن أن نذكر مثلا القضايا التى تحدثنا عنها فى الفصول السابقة عن الجدل الذى دار بين ميليكان واهرنهافت أو بين مناصرى ومناهضى توارث المكتسب، فهى تذهب فى نفس الاتجاه؛ ومثلما حدث للحوار بين إهرنهافت وميليكان فقد طال الجدل حول نظرية التطور أيضا لفترات تكاد تكون أزلية؛ ذلك لأن «وقائع جديدة» كانت تظهر بطريقة متكررة وهى وقائع كان (1) مناصرو النظرية الكلاسيكية عن التطور لا يرون على الفور لماذا لا ينتقدونها وكان (2) من الممكن تأويلها طبقا للمخططات اللاماركية؛ بل يمكن لنا أن نذهب إلى أبعد مما ذهب كوهن ونشير، فى حالة مثل هذه، إلى أن اقتناع المشاركين فى الجدل الدائر بإحدى وجهتى النظر قد استجاب لمبررات ميتافيزيقية⁽⁶⁹⁾.

إلا أن تطورات الأمور التى يتسم بها أى نقاش علمى مثل هذا، ليست من طبيعة مختلفة - كما سبق وقلنا تكرارا - عن تلك التى تواكب تطور البحث القانونى؛ طالما أن التحقيق لا يزال جاريا، فإن مناصرى النظريتين T و T' اللتين تحتلان الساحة (فى حالة كونهما اثنتين) يملكون مبررات قوية فى أغلب الأحيان، أى مبررات لا هى موضوعية ولا هى أيضا تحكمية للاقتناع بإحدهما عوضا عن الأخرى؛ لكننا نتفق على أنه قد يحدث أيضا أن الجدل قد يتوقف لأن أحد الفريقين قد يعلن هزيمته أمام مبررات الفريق الآخر .

لا شك أنه قد يحدث كذلك ألا يجد بحث ما - سواء أكان علميا أو قضائيا - نهاية يصل فيها إلى قرار أو أن ينتهى بشكل غير محدد لأن المتصارعين من الطرفين قد أصابهم الكلال أو ماتوا؛ ولكن لا يوجد مبرر واحد يدعو إلى اعتبار

(69) هذا على العموم ما يثيره بصورة مقنعة :

D. Buican, *Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France*, Paris, PUF, 1984.

مثل هاتين الحالتين نموذجية؛ فلو أنهما تمثلان القاعدة لا الاستثناء لبدت مؤسسة البحث ذاتها - العلمى أو القضائى - مجردة من أية غائية (70).

كما هو الحال بالنسبة لحالة هوبنر فإن الإطار المنطقى
الضمنى الذى تدرج تحته نتائج كوهن لا يسمح له بأن يعبر عن
قضية عادية ونموذجية : وهو ذلك الذى يبدو فيه تفضيل الباحث
لنظرية T قائم فى t على مبررات ذاتية وفى $k + t$ على مبررات
موضوعية.

بل يوجد ما هو أكثر من ذلك: لا يجد كوهن صعوبة فى إثبات أن كافة
المناقشات المذكورة فى تاريخ العلوم تظهر متجادلين تقوم قناعتهم على مبررات
ذاتية؛ ذلك لأن ما أن تصبح مبررات أحد الفريقين موضوعية حتى تتبدد المناقشة
لانتفاء الموضوع؛ ويمكن فى نهاية الأمر أن يكون صحيحا - من الناحية المبدئية -
إن صح القول، أنه لا يوجد نقاش - سواء كان علميا أو قضائيا - إلا وأظهر
مجادلين تحركهم مبرراتهم الذاتية (71).

لا ينتج عن ذلك - إلا إذا استثنينا إطار كوهن المنطقى الضمنى - ألا تتمكن
إحدى هاتين النظريتين فى نهاية المطاف من أن تعتبر حقه لأسباب موضوعية .

نحن هنا أمام قضية مثيرة للاهتمام بشكل لافت لـ «مفارقة التكوين» : إن
ما هو حقيقى للتو، أو على المدى القصير، يمكن أن يصبح كاذبا مع الزمن أو على
المدى الطويل؛ كذلك ما هو حق محليا قد يصبح كذبا، عالميا والعكس صحيح؛
هكذا، قد تصبح الميكنة مولدة للبطالة داخل مؤسسة معينة وتبدو عاملا من عوامل
تخفيض البطالة على مستوى النظام الاقتصادى فى مجمله (72)؛ وبنفس الطريقة قد

(70) كتاب الميكى...، ص 233 « لا شئ مما قبل أو سيقال يعمل من ذلك عملية تطور نحر أى شئ كان... »

(71) إن هذا الإطار التحفظى يدعم نتيجة أخرى لنظريات كوهن (وفيرايساندا): وهى أن دراسة (ميكولوجية
وتاريخية) لشروط إقامة نظرية علمية لها قيمة مؤكدة عند الحكم على ادعاءات المعرفة العلمية بالموضوعية والحقيقة .

(72) قدمت أمثلة من هذه المفارقات التركيبية ن

L'Ideologie ou l'origine des idées reçues, Paris, Fayard, 1986, chapitre 6.

تبدو القناعات فى أى لحظة كما لو أنها مؤسسة على مبررات ذاتية وتكون قائمة على المدى الطويل على أسس موضوعية.

ليس تاريخ العلوم لهذا السبب تاريخا مثل التواريخ الأخرى - مماثلا لتاريخ العادات والتقاليد على سبيل المثال - إلا فى أعين المراقب الذى يحاول فك شفرتها بناء على مشاهدات «لحظية» .

إن صرامة الإطار المنطقى الذى فرضه كوهن على نفسه أدى به إلى اعتبار القناعة بنظرية ما مماثل لظاهرة تحول دينى؛ إن هذا الوصف هو - كذلك - مناسب للحظة الآنية، لا عبر الزمن؛ حقيقى إننا أمام واقعة جديدة قد تتولد لدينا فجأة «قناعة حميمة» أى قناعة مبنية على مبررات ذاتية أن «فلانا غير مذنب»؛ إلا أن البحث لا يتوقف و «القناعة الحميمة» لن تتحول إلى اقتناع فحسب إلا فى اللحظة التى يصبح فيها من المستحيل موضوعيا الدفاع عن نظرية أخرى .

إذا استبعدنا الإطار المنطقى الضمنى الذى يضع كوهن نفسه فيه ([هل يحدد الباحثون مواقفهم بناء على مبررات موضوعية أم ذاتية ؟]*) فإن قصة مقاومة بريستلى لأفكار لاكوازيبه تثبت فقط أنه من غير الممكن إقامة الحقيقة على الفور لا لأنه لا توجد حقيقة، ولا لأنه ليس فى الإمكان اتخاذ موقف فى صالح نظرية ما على أساس من المبررات الموضوعية.

واضح أن الفرق بين النتيجةين كبير جدا؛ أما عن دفاع كوهن عن النتيجة الثانية فهو راجع فقط إلى صورة الأسئلة التى يطرحها على نفسه .

كتب نيتشيه يقول : «يمكن لنا أن نشك حتى فى واقعة وجود قضايا تبادلية⁽⁷³⁾. » ومن جانبه يقول نيلس بوهر إننا نتعرف على الحقائق العميقة من كونها متناقضة⁽⁷⁴⁾ .

(73) «Man darf nämlich zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt gibt», *Jenseits von Gut und Böse*, § 2.

(74) P. Jacob, *L'Empirisme logique*, Paris, Minuit, 1980, 88.

هذه الكلمات الجامعة، مهما بدت مفارقة، تنطبق بسهولة على الأمثلة التي قابلناها هنا؛ ومن حقنا أن نشك في إمكانية أن نطرح على أنفسنا أسئلة مثل: «هل تقوم المعتقدات العلمية في العادة على مبررات ذاتية أم موضوعية ؟»، وهي تنطبق كذلك على أمثلة أخرى، مثل لا يمكن أن تكون لدينا رؤية واقعية للمعرفة (إنها دائما في حالة بناء، وليست أبدا عملية نقل حرفي) ولكن في الجهة المقابلة لا يمكن أن لا تكون لدينا رؤية واقعية (فهى لا تستحق اسمها إلا من اللحظة التي تحدثنا فيه عن الواقع كما هو).

ملخص

المسائل التي تطرحها المعرفة العادية والمعرفة العملية عادة ما تكون متداخلة في إطار منطقي؛ فمثلا السؤال «من هو الجاني ؟» الذي يعلق في ذهن رجل الشرطة في هذه اللحظة أو تلك من بحثه قد يكون واردا أما مع قائمة قصيرة ومقتولة، أو مع قائمة مفتوحة لجناة محتملين .

إلا أن الواقع قد يوحى - إلى من يطرح عليه هذا السؤال أو من يطرحه على نفسه - بإطار منطقي غير ملائم؛ إن هذا ينتج على وجه الخصوص من أن الميل في أحيان كثيرة إلى الأخذ بإطار منطقي مقيد لغياب أطر أخرى؛ وهو الذي يسمح بتحديد الإجابة على السؤال المطروح بطريقة أكثر سهولة؛ ثم يجب أن نضيف إلى ذلك أننا إذا كان في استطاعتنا إخضاع هذه الأطر المنطقية للنقد، فإنها تظل في أغلب الأحيان بعدوانية، هذا من ناحية؛ أما من ناحية أخرى فيكون من الصعب أحيانا تحديد إطارها المناسب .

تحدد هذه الأطر المنطقية نمونجا تطبيقيا لمثال زميل؛ إذ أن القبلات الضمنية التي جاءت لتشبه نتائج محاجه صادقة، تأخذ بالفعل في أحيان كثيرة صورة الأطر المنطقية.

أن تكون هذه الإنزلاقات من مميزات الفكر العلمى والفكر العادى على حد سواء فذلك ما يمكن توضيحه بواسطة العديد من الأمثلة؛ الأول مأخوذ عن دوركايم :

إن حاجة نظريته عن الدين بأكملها يتحكم فيها إطار منطقي ضمني لم يناقشه ولا هو أدركه أصلاً؛ ولا تستهدف دراستي بأي صورة من الصور، أن تشكل نقداً منهجياً لهذه النظرية الكلاسيكية، وإنما تود فقط إبراز اعتمادها على الإطار المنطقي الضمني الداخلة فيه .

المثال الآخر الذي تناولته هذه الدراسة استعرناه من الفلسفة النسبية للعلوم المعاصرة؛ فبناءً على حاجة لا غبار عليها يستنتج هوبنر أن على الفكر العلمي أن يعلن وفاة فكرتي الحقيقة والموضوعية وأن أي نظرية علمية لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن توصف بأنها أكثر صدقاً من أي أسطورة كانت؛ هذه النتائج المغالية نابعة من أن حاجة هوبنر تدخل في إطار منطقي ضمني يمكن القبول به، ولكن من الأفضل بدون أدنى شك هو التخلي عنه.

يمكن أن نخضع بعض النتائج التي توصل إليها كوهن لتحليل من نفس هذا النموذج؛ إن نظريته القائلة بأن الاختيار بين النظريات العلمية يتم دائماً بناءً على اعتبارات ذاتية – تتضمن تحريك نصوص «منطقية» ضمنية.

الفصل السادس

لا أثر بدون سبب

فى حياتنا اليومية نمارس المنطق باستمرار دون وعى منا؛ إذ إننا نقرر إن كان محمولان منسجمين أو أنهما متناقضان، ونقدر أو لا نقدر إن كانت هذه المجموعة أو تلك من المحاميل قد استنفذت عالم الممكنات .

نُدخل بشكل عام — عندما نقدم نظرية ما — ودون وعى منا، أنواعًا متعددة من القبليات عن العلاقات بين النظرية المذكورة والعالم، وعن الكلمات التى تحتويها وعن فكرة الحقيقة وعن عدد من النقاط العديدة الأخرى المتعلقة بالابستمولوجيا واللغويات «المنهجية» ؛ وهكذا تصبح كل نظرية محاطة بهالة من القبلية يظهر الرسم فى الصفحة التالية بعضا من عناصره .

من المناسب أن نوضح أن هذا الرسم يقدم فى الأساس قبليات من النموذج الصوري: وهى التى تناولتها بالدرس هنا؛ توجد بطبيعة الحال قبليات أخرى مثل القبليات التجريبية والتى وصفها دوركايم بعد بكون بالتصورات السابقة أو لقبليات الأخلاقية؛ وهكذا يمكن تحليل النظريات الرمزية المتعلقة بالسحر — تلك التى تنفى وجود المعتقدات السحرية — على أنها تأويلات تسمح بالتصالح بين وجود الطقوس السحرية مع رغبة المشاهد لها (وهى رغبة ذات سمة/خلاقية) على المحافظة على كرامة الذى يؤديها⁽¹⁾.

لا شك أن كلمة/ابستمولوجيا هى كلمة علمية؛ إلا إننا نؤدى النشاط الذى تشير إليه مثلما نتنفس: أعنى بذلك أننا نستخدم ونسلم بكافة أنواع الأفكار والمبادئ والتصورات أو القضايا المتعلقة بأهم مسائل الابستمولوجيا: ما هى الحقيقة؟ هل هى واحدة فقط؟، ما هى الإشارات التى نتعرف بواسطتها على أن إحدى النظريات مقبولة؟ الحقيقة أنه من الصعب علينا أن نتصور قضية، مهما كانت تافهة، لا تشترك فيها ابستمولوجيا ما؛ فواقعة استعدادنا للدفاع أمام مجادل يناقضنا بكل عناد

(1) عن التأويل الرمزي للسحر راجع الفصل التاسع ، انظر أيضا الفصل الأول .

غنى عنها فى حياتنا اليومية؛ لناخذ قضية نظرية المحاذاة لتارسكى مثلاً؛ سنجد إننا لو لم نكن جميعاً تارسكيين، حتى ولو بطريقة بعدواعية، لاستحال لنا الاستمرار فى الحياة، ولا حتى لليوم التالي، ولا أن يكون لنا أدنى اتصال جاد مع أي فردٍ كلن؛ إذ ما هو الحوار الذى يمكن أن نقيمه مع شخص لا يسلم بأن قضية «الكتاب موجود على المنضدة» هي قضية صادقة فى حالة لو أن الكتاب موجود على المنضدة وفى هذه الحالة فقط.

إن صلابة وصدق المبادئ الإستمولوجية العادية تفسر السبب الذى نضع من أجله فيها تقننا العمياء؛ إننا نستخدمها دون أن نكون واعين بذلك لأننا نعتبرها من «البديهيات»؛ إننا نعتبر مبادئ التناقض أو الثالث المرفوع قواعد مطلقة، بل نأخذ بها على أنها هي قواعد التفكير، لأنها ذات أهمية حيوية فى حياتنا اليومية؛ وكما هو الحال مع المنطق العادى فإن هذه الإبيستمولوجيا العادية قد تشكل — فى بعض الحالات — إطاراً غير مناسب وتوقعنا بالتالى فى إنزلاقات الاستقراء العادية.

تعطلت سيارتى .. وانتظر أن يحدد لى الميكانيكى ما هو العطل؛ يتضمن انتظاري إذن أن استدعى مبدأ «الحقيقة واحدة دائماً»؛ فإذا كان العطل ناجماً عن خطأ فى الاسبيراتير فهو غير نابع من شئ آخر؛ وفى هذه الحالة فأنا على حق عندما ألجأ للمبدأ المذكور وسأضع نفسى إذن فى موقف مضحك لو أنني رحلت أشكك فى صحته؛ الحوار مع الفنى يفترض أن كلينا يعتبر من البيانات واقعة أن من ضمن الأسباب أو توليفة الأسباب الكثيرة والمتعددة التى تجعل أى سيارة تعطل واحد منها فقط هو الذى كان فاعلاً.

كما أننا نطبق على نحو شائع مبدأ تارسكى: أين أضعت مفاتيحي؟ فى المصرف: ألم أتركها على شباك الصرف عندما كنت أوقع على الشيك؛ أم فى السيارة: لقد سمعت صوتاً معدنيا وأنا أغادرها؟ أم فى مكان آخر؟ فى مكان لا أفكر فيه الآن؟ على العموم أنا متأكد من شئ واحد وهو أن أحد هذه الاحتمالات فقط هو الحقيقى؛ أي منها؟ هو ذلك المطابق للحقيقة كما هي بالفعل؛ وفى حالة لو أن

الاحتمال الثانى هو الحقيقى فإنه يتطابق مع حالة الشىء — أى وجود سلسلة على أرضية السيارة — وهو ما أستطيع أن أتحقق أما من حقيقته أو من خياليته.

ينطبق الحال أيضا على مبدأ آخر: « لكل حدث سبب » وهو موضوع مناقشة كلاسيكى بين الفلاسفة، وهو مبدأ جوهري يبدو لنا طبيعياً لدرجة أنه يصعب علينا أن نتصور قضية واحدة لا يكون فيها صادقا؛ لقد تعثرت خطواتى لأنى لم أرى السلك الكهربى الذى يمر عبر الحجرة، أنى أعطس لأنى أصبت بالبرد.

النقطة الهامة هى أن هذه المبادئ، وبوجه عام كافة المبادئ التى من نفس النموذج التى يمكن أن نتصورها، ليست مصدقة حقيقياً بشكل كلى؛ يمكن أن نعتبرها صادقة فى أغلب الأحوال الشائعة؛ ولكن حتى فى هذه الحالات قد لا تكون صادقة؛ لقد أعطانا علم النفس المعرفى أمثلة عديدة من التجارب التى يميل فيها الأفراد إلى رؤية علاقات سببية حيث لا توجد هذه العلاقات، وذلك لأنهم يصبغون على المبدأ القائل بأن « لكل شىء سبب »⁽²⁾ مصداقية مبالغاً فيها.

إلا أن هذه الانزلاقات ليست من تخصصات المعرفة العادية وحدها؛ فالمصداقية الواسعة للغاية التى تتسم بها هذه المبادئ ينتج عنها — حتى فى المعرفة المنهجية — أننا نعمل بطريقة بعد واعية على إعطائها مصداقية أكبر مما تستحق؛ واقعة أن يكون إدراكنا لها على أنها من *نافلة القول* أو بديهية لا يدفع الباحث قط على طرحها للمناقشة حتى فى الحالات التى تجعل إحدى المحاججات — المقبولة تماماً بالمناسبة — تعطى نتائج هشة أو كاذبة.

إننا نعرف تماماً فى واقع الأمر أن هذه المبادئ الأستمولوجية — مثلها فى ذلك مثل المبادئ المنطقية — ليست *بالفعل* ذات مصداقية كلية؛ إذ أننا نقصر على سبيل المثال بوجود مواقف نتوقف الحقيقة فيها على وجهة النظر التى يأخذها الذات العارف؛ إذ أننا نسلم بأن الطبيب — وهو المثل المأخوذ عن م . وايت — من حقه أن يعلن أن الآلام التى يشعر بها المريض نابعة من قرحة فى المعدة على حين

(2) راجع R. Nisbett et L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980.

تعزى زوجة المريض ذات هذه الآلام إلى الطعام الذي قدمته إليه؛ ومع ذلك فإننا سنميل أيضا إلى التسليم بأن من بين هاتين الحقيقتين — حقيقة الطبيب وحقيقة الزوجة — واحدة منهما تتفوق على الأخرى طبقا للمبدأ القائل بأن " الحقيقة لا بد أن تكون واحدة ".

كما أننا نقر عن طيب خاطر أن بعض الظواهر تعتبر حوادث وأنها تعتبر — بالمعنى الذى سأوضحه — بدون سبب؛ لكننا نميل إلى عدم الموافقة على هذا الضرب من الشكل إلا بطريقة تحفظية .

فى مواجهة موقف بحثى معين نستطيع إدخال قِلبات إبستمولوجية ذات مركبات متنوعة؛ تماما كما ندخل قِلبات منطقية ذات مركبات متنوعة؛ وعندما نطرح على أنفسنا سؤالاً من النموذج «لماذا X؟» يمكن أن نسلم مثلا أن الإجابات المحتملة تشكل مجموعة مغلقة أو مفتوحة؛ كما أننا عندما نتساءل عن سبب الظاهرة X يمكن أن ننطلق من المبدأ إما أن X سببا واحداً وأما أن أسباب X متعددة وأما أن X ليس لها سبب؛ ومثلما كان الحال مع القِلبات المنطقية فإن القِلبات الإبستمولوجية يمكن أن تعتبر ذات تركيبية وذات قوة متغيرة والأكثرها تركيباً هي الأقلها قوة والعكس صحيح؛ وبذلك فإن القِلبى « X له سبب » يسمح بإنهاء بحث ما تكون قِلباته أكثر تعقيداً.

فى هذا الفصل والذى يليه سأقوم بدراسة قضيتين: قضية القِلبات « لكل شئ سبب » و « الحقيقة واحدة فقط »؛ إن القِلبى « لكل شئ معنى » ذو أهمية كبرى أيضاً، فعلى أساسه يؤكد أيوب أن آلامه هي جزء من نظام العالم وعلى أساسه يعتقد الفرويديون أنه من الممكن تأويل كافة هفوات اللسان؛ أو أن علماء الاجتماع الماركسين يرون أن أى ظاهرة اجتماعية لا بد أن تكون تعبيراً عن صراع للطبقات⁽³⁾.

(3) الدور الكاسح لهذا القِلبى على العلوم الاجتماعية فتابعنا؛ راجع في هذا على سبيل المثال النصوص القرية لـ J. Van Rillaer, *Les Illusions de la psychanalyse*, Bruxelles, Mardaga, 1980, أو J. Elster, «L'obsession du sens» in *Le Laboureur et ses enfants*, Paris, Minuit, 1986, 90 sq.

أعود فؤنكد على نقطة أن مثال زيمل الذى خصصت له أبحاث هذا الكتاب يؤكد على الأسباب الإدراكية للإعتقاد بالأفكار الهشة أو الكاذبة؛ وهذا لا يتضمن أبداً وبأى شكل من الأشكال أنه يجب إهمال الأسباب العاطفية التى لهذه المعتقدات، بل يجب — على العكس من ذلك — أن نقر بأنه حتى عندما تكون بعض المعتقدات مصدقة بواسطة حجج صادقة تماماً فإنه من الممكن أن تقبل أيضاً تحت تأثير أسباب عاطفية إن نظرية التكذيب تقدم حاجة شديدة الدقة؛ وهذا لا يمنع أن بوبر أراد أن يعبر أيضاً عن النفور الذى . يوحى له به بعض طرق التفكير⁽⁴⁾.

مبدأ «لكل شئ سبب»

بما أن المبادئ المنطقية (مبدأ الهوية ومبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) شائعة الاستخدام فى الحياة اليومية، فقد تولد لدينا الانطباع بأننا نتعامل مع قوانين الفكر ، علماً بأنها فى واقع الأمر مصادرات قابلة للتطبيق على بعض النصوص لا على غيرها؛ فمثلاً المحمولان «مثالى» و «مادى» لا يعتبران متناقضين إلا إذا قررت أنا ذلك ؛ كما أن مبادئ التناقض والثالث المرفوع لا تنطبق على قضايا مثل «المعتقدات أصلها عاطفي»/ «المعتقدات أصلها معرفي» إلا إذا أردت أنا ذلك.

توجد أيضاً بطبيعة الحال ظروف يكون فيها المحمولان p و p' بالفعل متناقضين؛ مثلاً عندما يكون $p' = \sim p$ في حالة مثل هذه تعتبر مبادئ التناقض والثالث المرفوع كلية بالفعل؛ هي بكلمات أخرى واجبه التطبيق مهما كان مضمون والمعنى العيني لـ $p \& p'$ ، إلا أن الاتجاه العام هو التسليم بأسهل مما يجب بـ $*[p' = \sim p]$ وبعد ذلك باستخدام إطار منطقي مغلق أكثر مما ينبغي.

نفس الوضع ينطبق على المبادئ الخاصة بتصوير السبب؛ كأنط يتعامل مع المبدأ القائل إن لكل حدث سببا على أنه «حكم تركيبى قبلى»⁽⁵⁾ ؛ وهذا الحكم قبلى لأن التجربة لم تفرضه علينا ولكنه على العكس يسمح بترتيب هذه التجربة؛ هو

(4) نرى ذلك جيداً في : Unended Quest, Glasgow, Collins, 1967 (Trad. franc., Paris, Calmann- Lévy, 1981), عندما وصف بوبر مشاكله الفكرية مع أ. أدلر أو مع مجموعة فيينا.

(5) Critique de la raison pure, livre II chapitre 2, 3^e section (analogies de l'expérience).

تركيبى لأنه يعرفنا على العالم، والأحكام التحليلية - وفى المقابل - « السنتيمتر هو واحد فى المائة من المتر » لا تعرفنا بشيء عن العالم وإنما عن معنى الكلمات التى نستخدمها للكلام عنه؛ وطبقا لكائط فيما إننا لم نقدر على التفكير فى الظواهر الطبيعية خارج المكان والزمان، فإننا لا يمكن كذلك أن نتصور حدثاً مجرداً من سبب وراءه؛ وأنا أقر هنا أن هذا العرض لفكر كائط مبتسر ولكنه يكفى لشرح قولي.

الواقع أن النقاش الطويل الذى تطور حول هذه القضية التى يعرضها كائط لا يبتعد كثيراً عن التوصل إلى النتيجة التى نقول إن هذا الحكم التركيبى القبلى قد يمثل فى الأساس تصورا مثاليًا لإجراءات المعرفة العادية.

صحيح أنه من صالحنا فى كثير من الأحيان أن ننطلق من الحدس بأن لكل شئ سبباً، وصحيح أيضاً أن لهذا المبدأ قوة تنظيمية كبيرة للتجربة العامة؛ ولكن من صحيح القول أيضاً أنه حدس غامض وأن فكرة السبب ذاتها قد تكتسى معان متعددة، وقد يحدث لنا أيضاً فى التجربة العادية أن نكتشف بطريقة تتراوح فى درجة غموضها - أنه من الأفضل عدم اللجوء إلى هذا المبدأ.

باختصار: يتولد لدينا من هذا النقاش انطباع بأن مبدأ «كل حدث سبب» - مثله مثل الثالث المرفوع - هو حدس يمكن تطبيقه بكل ثقة وأمان فى كثير من الأحيان؛ وفى بعض الأحيان لن نفكر لحظة واحدة أن نفعل ذلك؛ ولكن، فيما بين هذين الموقفين، فإن الذات العارف سيميل إلى القبول بأنه صادق لأنه بديهي؛ علماً بأن ذلك قد لا يكون فى محله قط؛ وفى مثل هذه الحالات قد تظهر إنزلاقات استدلالية وقد تتطور إلى معتقدات خاطئة معتمدة على حاجة هى فى الأصل سليمة.

غموض المبدأ

لقد تم التأكيد كثيراً على هذا الغموض بل وقد ذهب البعض إلى التساؤل عن هوية هذا المبدأ بل وعلى طبيعته ذاتها⁽⁶⁾.

الحق ان « لكل حدث سبب » ليس حكماً تحليلياً؛ إننا لا نستتبط هذا المبدأ من تصورنا للحدث ذاته، كما نستتبط على سبيل المثال من بحثنا لفكرة الدراجة أن وسيلة المواصلات التي تقابلها يتعين عليها — لكي تستحق التسمية — أن تكون ذات عجلتين؛ ومن جهة أخرى فصحيح أيضاً — كما يقول كانط — أن الأمر لا يتعلق بقضية " بعدية " أي بقضية تفيدنا تجربتها، لأن التجربة لن تؤكد لنا أن « كافة الأحداث لها سبب » فلما كان الأمر يتعلق بأحداث مضت وبأحداث حالية فلن يكون في استطاعتنا تسجيلها حالياً، كما لم يكن في استطاعتنا تسجيلها في الماضي؛ أما فيما يتعلق بأحداث المستقبل فحتى لو لم نكن جاهلين بكل شيء عنها فلا يمكن لنا أن ندعى أننا نعرف عن ثقة بكل شيء عنها مقدماً.

هل ينتج عدم كون هذا الحكم بعدياً ولا تحليلياً أن يكون تركيبياً و قبلياً؟ الرد بالإيجاب سيكون التسرع بعينه في تطبيق المبادئ المنطقية الكبرى والتسليم المتسرع بأن هذه الصفات تشكل زوجين متناقضين.

الواقع أن الحكم بأن: « لكل حدث سبب » إذا لم يكن تحليلياً فهو أيضاً ليس تركيبياً؛ فهو لو كان كذلك لأفادنا بشيء عن العالم؛ ذلك لأنه يتعين على أي حكم تركيبى — من ناحية المبدأ ذاته — أن يفيدنا بأن العالم يتكون بهذه الطريقة لا بتلك؛ القول: « للدراجة عجلتان » لا يفيدنا بشيء عن العالم ولكن يفيدنا عن معنى كلمة دراجة فقط؛ ولذلك فإن هذا الحكم تحليلي؛ وفي المقابل فإن نص «الدراجة تقع إن لم تندفع إلى الأمام وإن لم نمسكها » هو حكم تركيبى لأن في استطاعتنا تصور حالة العالم لو أن هذا الحكم غير حقيقى؛ وعلى العكس لا يمكننا أن نتصور حالة للعالم يمكن أن تكذب حكم « الدراجة لها عجلتان ».

(6) G. J. Warnock, «Every event has a cause» in A. Flew (red.), *Logic and Language*, Oxford, Basil Blackwel, 1966, 95-111.

كما أنه من المستحيل تصور حالة للعالم يكذب فيه حكم « لكل حدث سبب ».

لنفترض أنى اعتقد أنى اثبت القضية « A سبب B » لأنى لاحظت بصورة متكررة أن A هو بالفعل سبب B ؛ فإذا حدث ولا قيت حالة لا يكون فيها A سببا لـ B ففى إمكانى افتراض أن أسبابا غير مرئية – وهى فى جميع الأحوال غير معروفة لي – هى المسئولة عن تكذيب القول بأن « A سبب B »؟ ومبدأ « لكل شئ سبب » لن يكون متناقضا ولا هشاً لهذا السبب.

فى استطاعتى أيضا – حتى لو أجبرت نفسى على ذلك – ألا أتوصل إلى تحديد أسباب ظاهرة ما؛ ولن يكون لدى مع ذلك مبرر واحد لأن استخلص من هذا الفشل إننى أشك فى صدق المبدأ؛ وبشكل عام فإن أيا من المشاهدات التى قد أقوم بها عن العالم يمكنها تكذيب قضية « لكل شئ سبب »؛ بل أنه من المستحيل تصور طبيعة المشاهدة التى تناقض هذا النص.

وهكذا فإن الحكم « لكل حدث سبب » يعتبر متوافقا مع كل حال من أحوال العالم ومهما كان هذا الحال؛ كما يترتب على ذلك أنه لا يفيدنا بشئ عن العالم ولا نستطيع بالتالى اعتباره حكما تركيبيا .

وباختصار فإن هذا المبدأ المشهور ليس بالفعل لا تحليلياً ولا تركيبياً؛ إنه لا يفيدنا بشئ لا عن العالم ولا عما فى أذهاننا عندما نستثير فكرة « الحدث ».

قد يكون من السابق لأوانه أن نحكم من ذلك بأن قضية ما – لا تعلمنا بشئ عن العالم ولا عن الكلمات التى نفكر بواسطتها عن العالم – هى قضية لا يمكن أن تكون سوى « فارغة وخاوية تماما من أى مضمون يخبر عن شئ⁽⁷⁾ »؛ إذا كان الحال كذلك فكيف كان لمبدأ فارغ مثل هذا أن يحتل المكانة التى يحتلها بين القبلات فى الفكر العادي والفكر العلمى على حد سواء؟

ذلك لأن هذا المبدأ مهما كان خوائه وبكمه عن العالم – فهو يظل فى نفس الوقت جوهرياً: لأننا بصدد مبدأ كشفى أو أنه – بقول أدق – حس يقود فكرنا

(7) «Vacuous and totally uninformative», Warnock, *op. cit.*

لدى تفسيرنا لعدد من الظواهر؛ فأننا إن مرضت ساستشير طبيبا، مفترضاً بذلك أن لمرضى سببا في إمكانية التعافي منه؛ توجد وظائف اجتماعية عديدة ومتباينة كمثال الطبيب أو ميكانيكى السيارات، تشهد — إن أمكن القول — على تأسيس هذا النموذج من الأسئلة؛ إن زبون الميكانيكى أو مريض الطبيب لا يتحدثان إليهما إلا لكى يطرحا عليهما أسئلة من نوع « ما هو السبب فى P؟ » وهو سؤال يفترض أنهما كفيلا بإعطائهما ردا ناجعا عليه؛ ولذا فإننا لا نستطيع القول بأن مبدعا ينظم منذ الأزل مختلف أنواع المهن والتصرفات هو مبدأ فارغ، وإنما أنه، مثل أي حدس، قد يكون صادقا أو لا.

غموض فكرة السبب

بل يوجد ما هو أكثر من ذلك؛ فالمبدأ القائل بأن « لكل حدث سبب » ليس فقط حدسا أكثر من كونه حكما تركيبيا قويا صدقه كلى ومؤكد؛ ولكن فكرة سبب هى — على الرغم من المظاهر — فكرة غامضة غموضا متصلا.

الموضوع لا ينحصر فقط فى أن المبدأ المذكور لا يعلمنا بشيء عن العالم، ولكن معناه — مثل معنى فكرة السبب ذاتها — تظل غير واضحة لهذا السبب المزدوج؛ فهو إذا كان دليلا جوهريا فهو ليس جديرا بالثقة بل يمكنه على النقيض من ذلك أن يولد عددا كبيرا من الأفكار المشكوك فيها عن أسباب كينونة الظواهر.

إن غموض فكرة السبب قد تأكدت منذ فترة طويلة؛ فجون ستيوارت ميل⁽⁸⁾ قد بين عن حق أنه من غير الممكن أن نقول بكل دقة عن مريض أصيب بالزكام أنه أصيب بالبرد لأنه خرج من بيته، لأن خروجه ليس وحده سبب الزكام؛ فهذا المرض ينتج أيضا عن حساسيته لمؤثرات خارجية — وفيما وراء ذلك — عن حالته الصحية العامة.

(8) Stuart Mill, *System of Logic*, Toronto, U. of Toronto Press, 1974, livre III, chapitre V, Section 3.

مجموع هذه العوامل كلها وحده — أى هذا السبب برمته⁽⁹⁾ وحده — يستحق فى رأى ميل، أن يعتبر السبب الحق للزكام؛ لذا يرى ميل أن تؤخذ فكرة سبب على أنها سبب شامل؛ ولا شك أن ميل يقر بأن فكرة السبب تؤخذ أيضا بمعان أخرى وإننا نستخدم كل يوم تعبيرات مثل «فلان أصيب بالزكام لأنه خرج»، ولكن الأمر فى رأيه يعتبر استخداما متساهلا ونموذجيا للحديث الدارج (*common parlance*) ويتعين تحريمه فى الفكر المنهجي.

التمييز الذى يوضحه جون س . ميل يعكس فى واقع الأمر تفاؤلا مغالى فيه جدا لأن من المستحيل إشراك تعريف موضوعى مع فكرة السبب.

يرجع ذلك أولا إلى أن معنى هذه الفكرة يتوقف على — وهنا نستخدم مفردات من قاموس هابرماس — «اهتماماتنا المعرفية»؛ إننا نرى ذلك فى الحوار بين السيدة والطبيب الذى أشرت إليه فيما سبق: فالمرأة تريد أن يكون مرض زوجها عائدا على ما قدمته له من طعام، فى حين يعيز الطبيب ذلك إلى القرحة الموجودة فى المعدة التى شخصها عند المريض؛ إن نظريتهما السببية مستوحيتان من «اهتماماتهما المعرفية»: الطبيب لانشغاله بعلاج مريضه، والزوجة برغبتها أن تعمل على ألا يتكرر هذا الحادث أبدا، وهما الاثنان على حق.

إن تدخل «مصالح المعرفة» هذه، لا يبدو جليا فى الاستخدام العادى لفكرة السبب فقط وإنما أيضا فى استخداماته العلمية.

فالمؤرخ — طبقا لمصالحه — سيعزى دلالات متغيره إلى فكرة السبب، والتعريفات — الضمنية وما بعد واعية — والتى يشرك بواسطتها، هذا المعنى أو ذاك ستكون العصا السحرية التى تسمح أن يرى فى ذلك السبب للظاهرة A ، سبب هذه الظاهرة .

عندما يدعى بيرين أنه يرى أن الغزو الإسلامى سبب تفهقر حضارة البحر المتوسط فهو يفعل — كما يقول م . وايت — مثلما فعلت المرأة التى ذكرناها

(9) «The whole cause».

الآن⁽¹⁰⁾؛ فهو يتعامل مع هذا الانحطاط الحضارى كما لو كان حدثا غير طبيعى جاء ليشوش على وضع طبيعى، تماما كما كان سوء هضم أكلة مشكوك فيها كافيا لجعل رجل فى صحة جيدة يلزم فراشه.

وبذلك، ففى حالات عديدة، يكون السبب فى ظاهرة ما، هو الحادث الذى جاء ليشوش على وضع أعتبر طبيعيا.

وفى حالات أخرى يتم تعريف نفس الفكرة، على العكس من ذلك، على أنها وصف لحالة تحتية (*an underlying state*)؛ فعلى سبيل المثال وعلى الرغم من أن ماركس لا ينفى أن شخصية لويس نابليون لعبت دورا فى انجاح انقلاب الثانى من ديسمبر، فهو يعتبر أن هذا الانقلاب جاء نتيجة لوضع « ناجم عن صراع الطبقات » فى فرنسا [التأكيد بالأقواس لماركس] وهو ما جعل فى إمكان شخصية هزلية وتافهة تؤدى دورا بطوليا؛ ففى هذه الحالة الثانية يكون تعريف فكرة السبب أقرب لفكرة الطبيب من المرأة.

إن تدخل مصالح المعرفة ليس بطبيعة الحال العامل الوحيد الذى يجعل التعريف الموضوعى لفكرة السبب عملية صعبة؛ إذ يوجد مبرر آخر لعدم التيقن هذا، وهو الأكثر شيوعا، والذي قد يمتزج مع الأول، وهو الذى يكمن فى أنه من النادر أن يتاح لنا وضع حدود واضحة لشبكة السببيات التى يتولد عنها حدث أو وضع ما، ولأنه ليس من المتاح دائما الارتداد إلى ما لانهاية عبر التسلسلات السببية؛ وينتج عن ذلك أن كل إيعاز سببي يفترض اختيار، وهذا الاختيار قد يقسوم هو ذاته على مبادئ تتراوح فى درجة صلابتها، ومن الممكن جدا أن تبقى ضمنية.

إعتقد البعض أنه من الممكن إزالة هذه الالتباسات بتحديد فكرة السبب على أساس مفاهيم للشرط الضرورى والشرط الكافى والشرط الضرورى والكافى.

لاحظ أ. دوكرو⁽¹¹⁾ أن القضية « A سبب B » كما هي مستخدمة فى التاريخ مثلا، تتساوى فى الواقع أحيانا، مع إثبات أنه «لم يمكن لنا أن نحصل على

(10) M. White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York et Londres, Harper & Row, 1965.

A بدون B «؛ وعلى النقيض فإن نفي القضية «A سبب B» يعتبر في هذا الضرب من الصورة — تأكيداً على أنه كان من الممكن الحصول على A بدون B؛ بهذا المعنى فالمؤرخ المقتنع بأن ضم إقليم الألزاس واللورين لم يكن السبب في حرب عام 1914 سيتوقف كثيراً مؤكداً على العوامل التي كانت تدعو فرنسا مضطرة إلى الموافقة على ضمهما لألمانيا؛ في هذا النوع من الاستخدامات تقترب فكرة السبب جداً من فكرة الشرط الكافي.

في حالات أخرى يعتبر التأكيد على «A سبب B» نفي إمكانية الحصول على B بدون A؛ وفي هذه الحالة تقترب فكرة السبب من فكرة الشرط الضروري؛ فالمؤرخ الذي يريد إثبات كذب القضية «A سبب B» سيعمل على إثبات أن B كانت ستحدث بدون A؛ وهكذا تصبح قضية «جريمة سارايفو كانت السبب في حرب 1914» باطلة بواسطة محاجة تثبت أنه حتى بدون جريمة سارايفو، كانت حرب 14 ستندلع.

يمكن أيضاً أن تشير (A سبب B) إلى وجود علاقة بين A و B من نموذج "إذا A إذن (أحياناً أو كثيراً) B": هذا الحزب فشل في الانتخابات لأنه تورط في بعض الفضائح؛ وفي هذه الحالة A ليس لا الشرط الضروري ولا الشرط الكافي لـ B ولكنه شرط يمكن أن يساعد على ظهور B؛ وبهذه الطريقة فإن المؤرخ الذي يعتقد أن ضم الألزاس هو السبب في حرب 14 قد يفكر في قضية مثل: "إن أمة مهانة و / أو أنتزع منها جزء من أراضيها ستعمل (في أحيان كثيرة / أحياناً / إذا أمكن ذلك .. إلخ) على محو هذه الأمانة.

إلا أن فكرة السبب لها معان أخرى: لم تكن حبة الرمل في مئانة كرومول ولا أنف كليوباترا السبب الضروري أو السبب الكافي ولا "البعدي" السبب الضروري والكافي لأي شيء كان؛ علماً بأن هذه الأسباب هي التي يقال أن آثارها هائلة قد ترتبت عليها، (A سبب B) قد يعني أيضاً (A أنتج B) .. ولكن هذا المعنى لا يرتبط بسابقه.

(11) O. Ducrot, *La Preuve et le dire*, Paris, Mame, 1978, Chapitre 5, «La notion de cause».

نلاحظ إذن وبالفعل استخدامات لفكرة السبب تقترب من هذه أو تلك من التعريفات؛ ولكن يسهل في ذات الوقت أن نرى أن أي منها يمكنها الادعاء بأنها تتمتع بالمصادقية الكلية؛ فمن الحقيقي أن الأكسجين هو شرط ضروري لأي حريق وأنه- في بعض الظروف- سيتم إثبات أن وجود الأكسجين كان السبب في ذلك الحريق؛ ولكن في حالات أخرى سيعزى سبب في حريق ما - وبصورة طبيعية - إلى عدم اليقظة وليس إلى وجود الأكسجين؛ حتى لو ظل وجود الأكسجين شرطاً ضرورياً لأي حريق فإن جعله السبب في الحريق سيبدو في بعض الأحوال ضرباً من اللامعقولية؛ يكفي هذا المثل لإثبات أنه لا يمكن تعريف السبب بفكرة الشرط الضروري؛ ومن الممكن بطبيعة الحال تقديم محاجة مماثلة بالنسبة للقضايا الأخرى.

في حالات أخرى يعتبر التأكيد على « A سبب B » نفي إمكانية الحصول على B بدون A؛ وفي هذه الحالة تقترب فكرة السبب من فكرة الشرط الضروري؛ فالمؤرخ الذي يريد إثبات كذب القضية « A سبب B » سيعمل على إثبات أن B يمكن أن يحدث بدون A؛ وهكذا تصبح قضية «جريمة سارايفو كانت السبب في حرب 1914» باطلة بواسطة محاجة تثبت أنه حتى بدون جريمة سارايفو، كانت حرب 14 ستتدلج.

يمكن أيضاً « A سبب B » أن تشير إلى وجود علاقة بين A و B من نموذج «إذا A، إذن (أحياناً أو كثيراً) B»: هذا الحزب فشل في الانتخابات لأنه تورط في بعض الفضائح؛ وفي هذه الحالة A ليس لا الشرط الضروري ولا الشرط الكافي لـ B ولكنه شرط يمكن أن يساعد على ظهور B؛ وبهذه الطريقة فإن المؤرخ الذي يعتقد أن ضم الألزاس هو السبب في حرب 14 قد يفكر في قضية مثل: «إن أمة مهانة و / أو أنتزع منها جزء من أراضيها ستعمل (في أحيان كثيرة / أحياناً / إذا أمكن ذلك .. إلخ) على غسل هذا العار.

إلا أن فكرة السبب لها معان أخرى : لم تكن حبة الرمل في مثانة كرومول ولا أنف كليوباترا السبب الضروري أو السبب الكافي ولا بالبعدي السبب

الضرورى والكافى لآى شئ كان، علما بأن هذه الأسباب هى التى يقال أن أثارا هائلة قد ترتبت عليها؛ A « سبب B » قد يعنى أيضا « A أنتج B » ؛ ولكن هذا المعنى لا يرتبط بسابقه.

نلاحظ إذن وبالفعل استخدامات لفكرة السبب تقترب من هذه أو تلك من التعريفات؛ ولكن يسهل فى ذات الوقت أن نرى أن أيا منها لا يمكنها الادعاء بأنها تتمتع بالمصادقية الكلية؛ فمن الحقيقي أن الأكسجين هو شرط ضرورى لآى حريق وأنه - فى بعض الظروف سيتم إثبات أن وجود الأكسجين كان السبب فى ذلك الحريق؛ ولكن فى حالات أخرى سيعزى سبب فى حريق ما - وبصورة طبيعية - إلى عدم اليقظة وليس إلى وجود الأكسجين؛ حتى لو ظل وجود الأكسجين شرطا ضروريا لآى حريق فإن جعله السبب فى الحريق سيبدو فى بعض الأحوال ضربا من اللامعقولية؛ ويكفى هذا المثل لإثبات أنه لا يمكن تعريف السبب بفكرة الشرط الضرورى؛ ومن الممكن بطبيعة الحال تقديم محاجة مماثلة بالنسبة للقضايا الأخرى.

أي وبتعبير آخر، فإن فكرة السبب يمكن أن تعرف فى بعض الأحوال فقط بفكرة الشرط الضرورى أو الشرط الكافى أو أى تعريف خاص آخر.

أكد العديد من الباحثين بعد ستيورت مل، مثل وايت أو ودوكرو⁽¹²⁾، بطريقه مباشرة أو غير مباشرة على غموض فكرة السبب؛ وقد جاء إثبات ستوارت مل بطريقة غير مباشرة لأنه كان يعتقد أن باستطاعته تقديم تعريف موضوعى بمطابقته مع فكرة السبب الكلى؛ واحتفظ م . وايت إلى حد ما بنفس هذا الأمل واقترح أن نحسب أنه فى الإمكان الحديث عن سبب بمعنى محدد تماما وبشكل موضوعى فى حالة واحدة على الأقل: عندما يكون فى استطاعتنا التأكد من أنه بدون A، لم يكن B أن يحدث (مثلا : بدون الشرارة، لم يكن للديناميت أن يتفجر)؛ لكنه يؤكد من ناحية أخرى أنه حتى فى البحث التاريخى الأكثر تعمقا، عندما

(12) أسجل هنا أن فى كتابه "Dire et ne pas dire, Paris, Hermann, 1972, أكد أو. دوكرو مثلما فعل كرونجورد، على دور الضمى فى الفكر العادى.

نتحدث عن السبب في حدث ما، فإننا نستدعي بالضرورة مصالحي معرفية؛ وقد أثبت باسمور⁽¹³⁾ من جانبه بوضوح أن غموض فكرة السبب لم تكن أقل أهمية في المعرفة العلمية عن المعرفة العادية.

وبالبعدي فإن المبدأ القائل بأن «لكل حدث سبب» لا يمكن إلا أن يكون هو ذاته غامضاً.

وبتعبير آخر ففي حالات كثيرة تأتي القضية «A سبب B» نتيجة لمحاكاة تتضمن بيانات ضمنية؛ ولكن هذه البيانات الضمنية هي التي تسمح بالمرور - على سبيل المثال من القضية «A هو أحد أسباب B» إلى القضية المختلفة تماماً والأكثر قوة «A هو السبب في B».

وهكذا فإن القضية:

[A هو سبب في B إذا كان - وإذا كان فقط - A هو الشرط الضروري لـ B] * تسمح باعتبار A هو // سبب في B ما دام A يتمتع بالفعل بسمه الشرط الضروري حتى لو أن عدداً كبيراً من الأسباب الأخرى قد شارك في حدوث B.

تنوع القبليات التي تتشكل منها القضايا السببية

تبادلياً، الغموض الذي يكتنف فكرة السبب، وكذلك المبدأ القائل بأن لكل شيء سبب يجعل من كل قضية سببية تقوم على مجموعة من القبليات التي يمكنها - مثلاً هو الحال مع القبليات المنطقية التي قمت بمناقشتها في الفصل السابق - أن تكون ذات تركيبات متنوعة التعقيد من جهة وأن تتراوح في درجة مطابقتها للواقع من جهة أخرى.

تتعلق هذه القبليات بداية بطبيعة الشبكة السببية التي تسمح بالتعبير عن ظاهرة P ؛ لأننا - وعلى الرغم من الثقة التي نضعها في مبدأ «لكل شيء سبب» نعي تماماً

(13) J. Passmore, «Explanation in everyday life, in science and in history», in *History and Theory*, II, n° 2, 1962, 105-23.

أن سببية ظاهرة ما قد تكون في الحقيقة ذات تركيبة متغيرة في تعقدها: فإذا أمكن اعتبار الظاهرة P، في أكثر الحالات بساطة، نتيجة لسبب واحد، ففي حالات أخرى يتعذر إدخال الضمني [x له سبب]*؛ ففي هذه الحالة سنستخدم قِليات أكثر تعقيدا مسلمين بوجود سببية متعددة، بل بوجود سببية دائرية أو حتى بغياب السببية.

لكن ما يتعين ملاحظته هنا هو أن الشخص العارف يتمتع بحرية كبيرة في اختيار هذه القِليات هذه القِليات في أحيان كثيرة ليست مفروضة عليه من الواقع.

في بعض الحالات نكون واثقين من أن قِليا ما، مثل قِلي السببية الوحيدة، هو السليم؛ وهي الحالة التي يعنيها م. وايت عندما يقترح اعتبار أن « A هو سبب B » يعنى أنه بدون A، لم يكن لـ B أن يحدث: إذا لم يكن عود الكبريت قد اتصل ببرميل البارود لما حدث الحريق؛ في حالات أخرى تكون صلة القِلي [x له سبب واحد]* أقل وضوحا؛ إن انحطاط حضارة البحر المتوسط هو حدث، في أقل تقدير له، يوازي في تعقده حرب عام 1914؛ ومع ذلك يريد بيران أن يرجع الـ سبب في ذلك إلى الغزوات الإسلامية؛ على حين يلجأ مؤرخون آخرون إلى قِلي السبب الأوحده لأنهم يميلون إلى عدم وضع في الاعتبار إلا الأسباب الشوطية؛ كما يعتقد آخرون أن السبب الحقيقي هو العامل الذي يبدو أنه - مثل الأكسجين في الحرائق - موجود باستمرار⁽¹⁴⁾.

في الحالة التي يكون المطلوب فيها هو تفسير ظواهر تاريخية معقدة، نلاحظ في كثير من الأحيان وجود ميل إلى اختزال هذا التعقيد بطريقة تضع التفسير في إطار السبب الأوحده؛ هذه الأمثلة هي فعلا أحد ظواهر الحرية التي يتمتع بها الشخص العارف: إن التعقيد الضمني لظاهرة ما لا يثنيه بالضرورة عن تفسيرها بناء على قِليات بسيطة.

في حالات أخرى سنستخدم قِليات تعترف بوجود أسباب عديدة بل وظواهر ذات سببية دائرية؛ أن يكون هذا النوع من الحالات موجود بل وكثير الحدوث فإن

(14) M. White, *op. cit.*, 159.

سهولة استخدامه تكفى وحدها لإثباته؛ إن زيادة قيمة عملة ما تجعلها أكثر جاذبية وتتسبب في ارتفاعها بقوة؛ قوة المحاكم تجعل وقوع بعض أشكال الجرائم نادرا وهو ما يدفع المحاكم إلى التشدد؛ الانحراف يتسبب في الإقصاء عن المجتمع، مما يترتب عليه ازدياد عدم التكيف الاجتماعى الذى يزيد من الإقصاء الاجتماعى.

إلا أنه يحدث فى كثير من الأحيان أن الذات العارف يقرر أن يدرس بعض ظواهر السببية الدائرية انطلاقا من قبلات لا يتعرف عليها.

كما أنه توجد حالات متناقضة مع المبدأ القائل بأن «لكل حدث سبب» ، الظاهرة تكون فيها ظرفية، أي بتعبير آخر أنها بدون سبب؛ وفى أحيان عديدة يتم مع ذلك تحليل هذه الظواهر على أساس قبلات تحملها سببا (أو أسباب)؛ هذا هو الحال ليس فقط فى الفكر المعترف به رسميا على أنه سحرى ولكنه فى الفكر العلمى أيضا: إن المبدأ القائل بأن لكل شئ سبب هو من القوة لدرجة يصعب معها تصور — وبالعبدى — إدخال القبلى الظرفى.

سأخصص مبحثا خاصا لهذه الملحوظة الأخيرة، ولكنى أود أن أؤكد الآن من جديد على نقاط التشابه بين هذه القبلات الاستمولوجية والقبلات المنطقية التى تناولها الفصل السابق؛ تماما كما يمكن أن نطرح أسئلة تتراوح فى درجة تعقيدها ومفتوحة من وجهة النظر المنطقية، (« $p \vee q$ »، « $p \vee q \vee r \vee \dots$ »، « $p \vee q \vee r \vee \dots$ ؟»، « $p \vee q$ ؟»، « $p \vee q \vee r \vee \dots$ ؟»)، يمكن أيضا أن نطرح أسئلة سببية تتراوح درجة انفتاحها فيما يتعلق بظاهرة Q:

- ما هو السبب فى Q ؟
- ما هى الـ أسباب فى Q ؟
- ما هى بعض الأسباب فى Q ؟
- ما هى الـ أسباب Q (مع الأخذ فى الاعتبار أن هذه الأسباب قد تكون هى ذاتها أثرا لـ Q ؟
- ما هى بعض أسباب Q (id.) ؟
- هل Q بدون سبب ؟

مثلاً حدث بالنسبة للقضية التي بحثناها في الفصل السابق، فإن هذه الأسئلة تبدو كما لو أنها متدرجة في تعقدها؛ ثم أنه من الجلي أنها تحتوى على متضمنات من الوزن الثقيل: فالسؤال الأول على سبيل المثال يفترض أن لـ Q سبباً وحيداً، وثالثاً يصعب في أحيان كثيرة أن نعرف مسبقاً إن كان سؤال من النموذج T ذا صلة بالنسبة لـ Q؛ ورابعاً فإن عدم وجود صلة مع أحد القبلات لا يبدو ظاهراً على الفور للعيان؛ أى أن القبلات الإستمولوجية المتضمنة في هذه الأسئلة يمكنها أن تولد إجابات تقنع الشخص بصحة نتيجتها علماً بأنها قد تكون هشة للغاية.

نحن من جديد أمام ضرب من الصورة الذي تم توضيحه بالسؤال: «من قتل هارى؟» لا شيء يشير إلينا قبل التحقيق إن كان من الواجب وضع السؤال في إطار $[p \wedge q]^*$ بدلاً من $[p \vee q]^*$ ؛ كذلك وفي أحيان لم يري لا شيء يقول لنا إن كان من الواجب عندما نواجه ظاهرة Q أن نبحث عن سببها أو أسبابها؛ وإن كان يتعين أن نبحث في تفسيرها مفترضين أن ليس لها سببها؛ في بعض الحالات يدفع التعقيد الظاهري لظاهرة ما إلى تحاشي نماذج الأسئلة السهلة جداً، غير أن هذه الحماية تعتبر في الواقع هشة للغاية؛ فظاهرة مثل تطور الرأسمالية هي بالتأكيد معقدة، ومع ذلك فإن كثير من الناس لا يري أنه من الغباء التحدث عن السبب في هذا التطور؛ مثلاً هو الحال بالنسبة لبعض الظواهر النفسية التي هي «بطبيعة الحال» معقدة؛ إلا أن هذا لا يمنع من أن تبدو أسئلة مثل «ما هو السبب في ارتبائه وعصابته؟» كما لو أن لها معنى.

عدم تحديد القبلات ذات الصلة هذا يتسبب في دفع الذات العارفة إلى أن تقدم على رهان؛ إلا أن ما يزيد من درجة الصعوبة هو أن الرهان لا يقابله دائماً تثبيت؛ ففي مثال الجانى يقطن في الدور 21 أدى استخدام المحقق للإطار المقيد للغاية إلى إثارة شعور لديه بالفشل، دفعه إلى استبدال قبلى بسيط بقبلى أكثر تعقيداً؛ إلا أن الأمور لا تسير دائماً على هذا المنوال فقد أكد كارل بوبر⁽¹⁵⁾ عن حق أن وجود

(15) K. Popper, *The Myth of the Framework*, in E. Freeman (red.), *The Abdication of Philosophy*, La Salle (Ill), Open Court, 1976, 23-48.

قبلى لا يسيى بأى شكل من الأشكال لقضية الحقيقة، كما أنه شجب بموضوعية الأسطورة التى تدعى وجود أطر " *Fameworks* " تتضمن استحالة وجود معرفة موضوعية، فقد أوضح أن القبلات السيئة تؤدى فى كثير من الأحيان إلى طرق مسدودة كما أنها تستطيع أن تمنع الشخص العارف من حل مشاكل يطرحها على نفسه وتحكم بذلك على نفسها.

إن هذا يحدث بالفعل أحيانا - ولكن ليس بالضرورة؛ إذ يجب عدم إعطاء مصداقية كبيرة لكفاءة نقد الـ أطر وهو ما تثبته العديد من الأمثلة؛ سأذكر بعضا منها بعد قليل؛ إلا أنه يتعين علينا أن نؤكد مرة أخرى أنه بما أن القبلات - الأطر لبوبر - لا يمكن استنباطها، فيتعين جعلها موضوع رهانات أو حدوس؛ وبما أن الواقع لا يفرض عليه دائما التخلى عن إطار خاص فإن الشخص العارف يميل إلى أن يضع نفسه تحت تأثير قبلات الإدراك السليم وألا يبقى متجاهلا لواقعة أن الأكثر سهولة منها - هي التي تسمح بالإقتصاد في التفكير - بالإضافة إلى أنها هي الأقوى؛ كل ذلك يؤدى إلى جعله يختار غيايبا قبلات مقيدة.

ندرك إذن أن الفكر السببى منتج طبيعى لأثر زيمل؛ وإذا وصفنا - مثلما يحدث عادة - انزلاقات التحليل السببى بأنها فكر سحرى فإننا نستنتج من ذلك أن الفكر السحرى طبيعى لدرجة أنه يطبع بصورة عادية - ليس فقط الفكر السببى العادى - ولكن البحث السببى المنهجى أيضا.

بسبب عدم إمكانى معالجة هذا الموضوع بالإستفاضة المطلوبة فإنى سأكتفى فيما يلى بدراسة قضيتين؛ وهما قضية إستحفاف الشخص العارف بتعقد الشبكة السببية التحتية لذلك الـ " *explanandum* " (ظاهرة يجب شرحها) والقضية الهامة جدا التى يعمل فيها المحقق على إضفاء أسباب إلى ظاهرة طارئة أي إلى ظاهرة ليست لها أسباب.

القضية الأولى : لماذا نستهيّن بهذه السهولة بتعقيد الشبكات السببية

يمكن لشخص أن يفتن نفسه بأن P هو // سبب في Q بواسطة حاجة
يمكن تصويرها بالطريقة الآتية:

1 - [Q لها سبب واحد] *

2 - ما هو سبب Q ؟

3 - [سبب حقيقي له خاصية S] *

4 - P له خاصية S

5 - P هو سبب حقيقي لـ Q

6 - P هو // سبب في Q

نرى أن ادخال القضيتين الضمنتين 1 و 3 لديه قدرة تحويل

« P هو // أسباب Q »

إلى

« P هو // سبب في Q »

القضية الضمنية الأولى (1) هي التي تجعل صورة السؤال (2) مشروعة .. في
عين الذات؛ والقضية الضمنية (3) هي تعريف لفكرة السبب؛ وبما أن كلمة سبب
غامضة للغاية فإن أى سؤال سببي يتضمن بيانات قبلية ليس فقط على هيئة شبكة
سببية تحتية لـ *explanandum* ولكن أيضا عن معنى فكرة السبب؛ وفي المثل
الذى نحن بصددّه فإن ضم النموذجين من القضايا الضمنية يسمح بالفعل بإضفاء
وضع السبب الوحيد على سبب خاص واحد - وهو السبب له الخاصية S .

هذا الاستدلال يتمتع بعمومية واسعة وهو مميز للعديد من الإثباتات السببية
الهشة؛ أما فيما يختص بما أسميته هنا « الخاصية S » فإنه يغطي عددا قليلا من
القضايا النموذجية التي يمكن العمل على الإحاطة بها بواسطة بعض الأمثلة (سبق
أن ذكرنا بعضها منها).

(1) في القضية الأولى، الخاصية S منحت لعامل تفسيري، وهو يأخذ بذلك - بناء على الحاجة من (1) إلى (6) المبيّنه أعلاه وضع السبب الوحيد في حالة لو أن هذا العامل يجوز وصفه بان له القدرة على تحريك نظام قاصر ذاتيا؛ في هذه الحالة تتضمن الحاجة (1) إلى (6) قضية (3) من الصورة (3 á) [S = أن يكون لديه القدرة على تحريك نظام قاصر ذاتيا]*.

إن هذا التأويل لـ S شائع لأن فكرة السبب تبدو كما لو أنها مرتبطة للغاية ببعض التمثيلات الآلية؛ فعلى طاولة البلياردو، تظل الكرات في حالة ثبات عادية، إلا إذا قمت بتحريك إحدى هذه الكرات بواسطة عصا البلياردو؛ - سبب في هذا الانتقال من الثبات إلى الحركة يكمن هنا في الضربة الأولى التي ضربت بها المنظومة؛ إن تأثير هذه التمثيلات الميكانيكية تفسر بلا شك لماذا نلتقي كثيرا جدا بتأويل من النموذج (3 á لـ S ، وعن طريق هذا القبلي نستطيع إعطاء سبب /وحد لمثل هذه الظاهرة المعقدة.

هكذا حاول ليسلى وايت في كتاب مشهور وألمع ومفيد علميا (16) أن يثبت أن بعض الظواهر، وبالرغم من تعقدها البين، مثل الاضطرابات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تميز العالم الغربي منذ المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى، يمكن إرجاعها إلى سبب واحد رئيسي بل هو أوجد، لها أصول تكنولوجية.

كتاب ل. وايت مدهش بسبب نوعية الأمثلة التي يسقوها ودقة تحليلاته؛ ولا شك أن الاختراعات التي توقف عندها - مثل المحراث ذي الجرافة المعدنية وشكيمة الحصان - قد أثارت بالفعل سلاسل لا تنتهي من ردود الفعل وانتهت إلى أن أثرت بعمق النظام الاجتماعي والسياسي والنظام الاقتصادي لمجتمعات القرون الوسطى، لدرجة أنها أعملت فيها تحولات أساسية حقيقية.

(16) L. White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

إن انتشار المحراث ذى الجرافة المعدنية قد سمح بالفعل باستزراع أراض أكثر رطوبة وأكثر ثقلاً وأكثر خصوبة، وبما أن هذه الأراضى موجودة عادة فى السهول، فقد أدى هذا الابتكار إلى حدوث تقلبات واسعة بين السكان؛ وبما أن المحراث الجديد أصبح أكثر طلباً للطاقة من سلفه الخشبى فقد تسببت فى زيادة مفاجئة وقوية على طلب حيوانات الجر وأثارت تنظيمًا مقابلاً لها فى مجال العرض؛ ولما كانت تكاليف هذه الطاقة الحيوانية تفوق قدرات الفلاح المتوسط فقد أدى ذلك إلى ظهور صور تعاونية جديدة؛ وعلى العموم فقد وجد التنظيم الاجتماعى لمجتمع العصور الوسطى نفسه مهتزاً بشدة بسبب هذا الابتكار: فقد أدى ليس فقط إلى احتلال واستغلال مساحات جديدة من الأراضى ولكنه أدى كذلك إلى إعادة تشكيل الأراضى القديمة لأنها لم تعد مجدية مادياً إلا إذا زادت المساحة المستغلة عن حد أدنى معين؛ وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى إتقال الإدارة المالية للاستثمارات الجديدة بأعباء ضخمة؛ وانتهى الأمر بأن أدت هذه الظواهر إلى إحداث تقلبات عميقة، قلبت النظم الطبقيّة الاجتماعية رأساً على عقب؛ وبطبيعة الحال لم تمر هذه الظواهر دون أن تترك أثراً عميقة فى المؤسسات السياسية.

هذا المثل - مثل الأمثلة الأخرى التى درسها ل. وايت - تثبت أن تغيراً فنياً يبدو بسيطاً للغاية للوهلة الأولى يمكنه أن يتسبب فى تحولات عميقة فى النظام الاجتماعى الذى يحدث فيه.

إلا أن النقطة الهامة هى أن كتاب لى وايت لا يقرأ إلا نادراً على أنه يؤدى إلى نتيجة أن التغير التكنيكى يمكنه أن يحدث تحولات اجتماعية كبيرة، أو أنه /حد أسباب التغير الاجتماعى، ولكنه يقرأ على أنه فيه الإثبات بأن التغير التكنيكى هو // سبب فى ظهور هذه التقلبات الاجتماعية المستمرة التى تميز المجتمع الغربى منذ نهاية القرون الوسطى.

فى القاموس الماركسى يقال إن لـ وايت قد أفاد النظرية القائلة بأن تغير قوى الإنتاج هو المسئول عن التقلبات فى علاقات الإنتاج.

إن هذه «القراءة» – التى هى بقدر ما قراءه ل وايت ذاته – تقوم دن شك على خطأ منطقي؛ فواقعة X (يعنى فى هذه الحالة التغير الفنى – مثلاً) هو /أحد أسباب Y (أى هنا ظهور الحادثة) لا تثبت أن X هو /ال سبب فى Y ، أى أن النتيجة التى نستخلصها بشكل عام من كتاب وايت لا تستخرج قط من تحليلاته.

كيف حدث إذن أن هذه النتيجة تبدو طبيعية فى أعين القارئ؟ ولماذا فرضت نفسها على المؤلف وعلى مؤلفى الكتب المدرسية عن التحول الاجتماعى عندما يذكرون هذا العمل؟ الفرض الذى أطرحه هو أنها تجلب قوتها الإقناعية من أنها مدركة على أنها نتيجة لمحااجة من النموذج (1 إلى 6) مع القضية (3) من الصورة (3'a)؛ ولكن إذا أمعنا الفكر فإن كل قضية من (1 إلى 6) هى قضية مقبولة: القضية (1) لأن فى بداية البحث لا شئ يحظر على الباحث أن يتصور أن لكل شئ سبباً، والقضية (3) لأنه من الضروري تحديد ماذا نعنى بفكرة السبب؛ والقضية (3'a) لأنه من المعتاد الحديث عن سبب بالنسبة لظاهرة تحرك نظاماً يدخل الحركة حيث كان السكون مخيماً؛ تبقى القضايا بالتأكيد ضمنية فى بحث ل. وايت؛ وهى إذ تستطيع أن تبقى هكذا فهذا يرجع ذلك إلى أنها عادية للغاية؛ ولهذا نقبلها بهذه السهولة لأنها من نافلة القول، ولا تستأهل الوقوف عندها.

ولكن ما أن نسلم بالمنطوقين (1 و 3) فإن كافة العناصر الكيميائية التى تسمح بتحويل القضية :

« A هو /أحد أسباب B »

إلى

« A هو /ال سبب فى B »

قد توافرت.

يكفى إثبات القضية الأولى بالوقائع – وبرهنة ل. وايت لا يشوبها شئ هنا – حتى نؤمن بأن الثانية مثبتة. تلقائياً؛ والاحلال – مرة أخرى – سهل بمقدار ما أنه يعتمد على قضايا بعد واعية مدركة على أنها بديهية.

مثال لـ. وايت ليس فريدا بل هو ابعد من أن يكون نموذجيا؛ إذ يمكن أن نثبت بسهولة أن الحاجة المتضمنة، بخلاف القضايا من 1 إلى 6)، القضية 3' في صورتها 3'a تميز جزءا كبيرا من الأبحاث في مادة علم الاجتماع وأيضا الاقتصاد التتموى⁽¹⁷⁾ وعلى الرغم من التعقيد «الواضح» لظواهر «الانطلاق» الاقتصادي فإنه لا يصعب علينا إعطاء الكثير من الأمثلة عن نظريات توضح تماما هذا الإطار المحاجي.

الحقيقة أن النظريات التي قدمت في فترة تعدد البحوث عن ظواهر التنمية تسير كظلالها تقريبا على نفس هذا المنهج، سواء تلك التي تدعو إلى أن نرى أن السبب في التنمية هو تعليم في مجال تنمية صناعية رائدة وفي عمل بنينة تحتية كافية خاصة بالنقل وفي حقن رؤوس الأموال وفي الأخلاق الجماعية المسيطرة، وفي الاحساس بالحاجة لتحقيق شئ وفي تطوير وسائل الاتصال وفي الشخصية الأساسية والدور المحرك الذي تؤديه الأقليات المهمشة في التحرر من الاستغلال الأجنبي وفي التبعية بالنسبة للعالم المتطور أو في أي سبب فريد آخر من هذه الأسباب السبب في التطور.

إنه من المدهش أن نشاهد هذه الدرجة من التوافق بين أصحاب النظريات، يتبعون تقاليد فكرية وأطر وطنية متباينة إلى هذه الدرجة؛ إذ أن الماركسيون والاصلاحيون - مهما كان خلافهم عميقا حول المضمون - يبدون - مع البعد الزمني - كما لو أنهم قاموا باستدلالاتهم داخل إطار محاجي متطابق؛ ومهما بدا ذلك مثيرا للدهشة عندما نفكر في تعقيدات الظواهر التي تصفها هذه الكلمات فقد كان كل من أولئك وهؤلاء مقتنعا بأن التنمية والتخلف هما أثر لسبب أوحده؛ فقد عرفوا كلمة «سبب» بنفس الطريقة (على طريقة a 3)، ولكنهم اختلفوا حول مضمون هذا السبب؟ ومن جهة أخرى فإن نفس الإطار لا يخترق الحدود الأيدلوجية فقط ولكنه يخترق الحدود العلمية أيضا؛ فقد أقرها الاقتصاديون وعلماء الاجتماع كذلك.

(17) R. Boudon, *La Place du desordre*, Paris, PUF, 1984.

يصعب، فيما يبدو لي، فهم الجاذبية أو التأثير الذين تتمتع بها هذه النظريات، ولكن يصعب أيضا فهم أثر الكشف العادي الذي قام به هيرشمان⁽¹⁸⁾ عندما جذب انتباه منظري التطور إلى معنى التركيب، ولو أننا لم نرى في ذلك مظهرا لعملية معرفية على درجة ما من الكلية؛ إذ لم يمكن لنا أن نفسر بغير ذلك أن النظريات الأحادية العامل كانت عملة سائدة حول موضوع تعقيداته واضحة وجلية للغاية.

(2) في قضية أخرى هي أيضا نموذجية، عرف أحد العوامل على أنه سببي إن هو كان مزودا بالخاصية S المعرفة كالتالي:

(3' b) : [S = يكون له خاصية وضع نظام ما في حالة غير طبيعية]*

من الواضح أن هذا التعريف يستند كما كان الحال في المثال السابق، إلى استخدامات شائعة لفكرة السبب؛ فعندما نتحدث عن سبب حدوث تسمم ما فإننا نستخدم بالفعل تعريفا ضمنيا لفكرة السبب من النموذج (3' b)؛ إذا كان هذا التعريف هو مثل صورة في المرآة من السابق؛ ففي القضية (3' a) السبب هو الدفعة التي تحرك نظاما ساكنا، وفي حالة (3' b) فهي تتماثل مع العائق الذي يصطدم به خط سير ما؛ والدور السببي الذي أعطاه بيران للغزو الإسلامي في انحطاط عالم البحر المتوسط هو مثال سبق ذكره عن هذا النموذج من الأسباب؛ وكما هو الحال بالنسبة للقضية السابقة فيمكن أن نعبر عن دهشتنا إزاء رغبة أحد المؤرخين في تفسير ظاهرة مثل هذه بسبب واحد.

يمكن أن نذكر نفس هذه الملاحظة فيما يتعلق بأمثلة أخرى متعددة؛ إذ يبدو مثيرا للدهشة للوهلة الأولى - التسليم بمثل هذه السهولة بالنظرية التي دافع عنها فيبر في الأخلاق البروتستانتية القائلة بأن النظام الأخلاقي الـ *ethos* الكلفيني قد لعب دورا حاكما في تطور الرأسمالية المعاصرة؛ لا شك أن فيبر قد اتخذ الاحتياطات الخطابية المتعددة اللازمة واقترح أن نرى شيئا /سريا بين الأخلاق الكلفينية مع تطور الرأسمالية، لا أن نرى علاقة سببية؛ إلا أن أحدا لم يخطئ الفهم: إن الفرض بوجود تقارب انتقائي بين الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية يتضمن فكرة تأثير الأولى على الثانية؛ وفيبر اقترح بالفعل نظرية عن

(18) A.O Hirschman, *Essays in Trespassing*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1981.

أصل هذا التمزق الذي فصل بين العالم التقليدي والرأسمالية الحديثة؛ وتتمثل هذه النظرية في تزويد هذه الظاهرة بسبب واحد وهو إن لم يكن أوحدا فهو على الأقل ذو أهمية فاصلة.

على الرغم من تحذيرات واحتياطات فيبر، فإن التخطيط العام لمحاكمته هو من نفس نموذج حاجة بيرين؛ وهو إذا كان قد حصل على إقناع الآخرين فذلك يرجع بلا شك إلى أن نظريته رتبت بطريقة مبتكرة ومقنعة كافة أصناف المعطيات الواقعية؛ ولكن إذا نحن اكتفينا بهذا الجانب منها فهي تؤدي فقط إلى نتيجة أن النظام الأخلاقي البروتستانتي هو أحد الأسباب التي أدت إلى تطور الرأسمالية.

نحتاج إذن إلى التدخل الخفي لقضيتين ضمنيّتين من النموذج (1) و (3'b) لنعبر من النتيجة الضعيفة إلى النتيجة القوية التي ما نستخلصها عادة من عمل فيبر؛ إن النتيجة الضعيفة، قد تكون قابلة للنقاش، وهي بالتأكيد تستحق الوقوف إلى جانبها والدفاع عنها⁽¹⁹⁾؛ أما النتيجة القوية فهي تبدو اليوم غير مقبولة⁽²⁰⁾؛ ومع ذلك فهي التي تتوقف عندها عادة.

من السهل أن نثبت - ولكني لا أود التوقف عند هذه النقطة هنا - أن منتقدي نظرية فيبر قد اقترحوا في المجموع إحلال نظرية أحادية السبب بدلا منها.

(3) في ضرب ثالث من الصورة تعرف S بـ :

(3'c) : [S = أن تتسم بخاصية أن تكون موجودة دائما عندما يظهر الأثر Q]*

إن هذا المعنى الثالث لكلمة: سبب، يعتبر شائعا أيضا في الاستدلال السببي العادي: «من لا يغامر بشئ لا يحصل عل شئ» «العبقريّة هي صبر طويل»، «الفضيلة تكافأ دائما» وآلاف أخرى من هذه الكلمات الماثورة تشهد على أهمية هذا المخطط.

(19) L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, Milan, Sugar, 1988, chap. II, «Il mito weberiano del calvinismo»; «Weber and the myth of calvinism», *Telos*, n° 75, printemps 1988, 57-85.

(20) S. N. Eisenstadt, «The Protestant Ethic Thesis in Analytical and Comparative Context », *Diogenes*, 1967, 59, 25-46 : L. Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York, Wiley, 1970; R. Boudon, «Interprétation, explication, idéologie», *Encyclopédie philosophique*, tome I Paris, PUF, 1989, 241-254.

ولأنه يستخدم صراحة مخططا من هذا النموذج، يعطي يوير أهمية حاسمة للتكذيب في النظريات العلمية؛ فالسبب الرئيسي للتراكمية العلمية يكمن في المجهود المنظم الذي يقوم به العلماء لإخضاع النظريات التي تظهر على الساحة للتجارب النقدية.

إن النظرية البوبرية حول «نمو المعرفة» هي إذا مثل آخر لنظرية تذهب نتائجها إلى أبعد بكثير مما تسمح حججها الصريحة بتقديمه؛ إذ أن هذه الحجج تصل فقط إلى نتيجة تقول إن أي نظرية تصطدم بتناقضات عديدة للغاية من جانب الواقع، ينتهي بها الحال إلى أن يتم الاستغناء عنها ولا توصلنا إلى أن إقامة المؤسسة النقاشية الناقدة هو // سبب في التراكمية العلمية .

إن تاريخ وعلم اجتماع العلوم المعاصرين قد أثبتا مرارا أن هذا العامل لم يكن من الناحية الفعلية أحد أسباب التقدم العلمي⁽²¹⁾.

(4) عامل يمكن النظر إليه على أنه شرط ضروري يعتبر أيضا مرشحا جيدا للقيام بدور السبب الوحيد؛ في هذه الحالة إذا كان Q هو الظاهرة المطلوب تفسيرها و P هو العامل المرشح ليأخذ دور السبب الوحيد فإن الخاصية S تعرف $\bar{S} = \text{عامل } P \text{ له خاصية } S \text{ إن كان المنطوق "لو } Q \text{ ، إذن } P \text{"}$ (3' d) [صحيحا] * (22)

إن هذا المعنى لكلمة سبب يتردد كثيرا في الاستدلال السببي الشائع : "الكسول لا يمكنه أدراك النجاح " ، " حسبما يكون مكانك من الأقوياء أو من البؤساء .. تجعل منك أحكام البلاط رجلا أبيضاً أو أسوداً " .. إلخ.

(21) M. Polanyi, *Personal knowledge*, Chicago, the U. of Chicago Press, 1958. G. Holton, *L'Invention scientifique*, Paris, PUF, 1982, trad. de *Themata Origins of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974 et *L'Imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981, trad. de *The Scientific Imagination*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974.

(22) كما أوضح دو كرو (كتاب الليل 104....) أن هذا الشرط يساوي التضمن للمنطق الذي يعرف :

$p \rightarrow q$ في حالة لرون هذه الحالة فقط لرون $(p \& \sim q)$

إذا أخذنا مثلاً علمياً مشهوراً قمنا بتناوله بالدرس من زاوية مختلفة في الفصل السابق، فإن الموضوع الأساسي لكتاب الصور البدائية للحياة الدينية لدوركايم يمكن إعادته إلى هذا الضرب من الصورة.

يطرح دوركايم في كتابه مسألة رئيسية: مسألة أصل مبررات كليسة "الدين" ذلك لأنه إذا كان مضمون الأديان متغيراً حسب المجتمعات فلا يوجد مجتمع بدون دين؛ ولو وجدت ظاهرة معقدة واحدة فستكون هي ظاهرة أصل الدين؛ وعلى الرغم من ذلك فإن دوركايم لا يتردد - وهو لا يختلف في هذه النقطة عن العديد من العلماء الآخرين - في أن ينطلق من القبلية الخاص بالسبب الوحيد أو السبب الرئيسي؛ وهو يدخل من جهة أخرى ضمنياً القضية التي نقول إن هذا السبب الأوحد له صفة الشرط الضروري.

هاتان القضيتان الضمئيتان هما اللتان تعتمد عليهما نظريته كلها: إذ ينطلق دوركايم من مبدأ أن الشعور الديني هو شعور بالاحترام؛ ثم يذهب بعد ذلك إلى سلسلة من القضايا التحليلية: الاحترام هو دائماً احترام شيء ما وبالضرورة احترام كائن نعتبره/على نشعر أنه يسيطر علينا؛ وإذا أضفنا أن هذا لا يمكن أن يكون غير حقيقي حتى لو كان الإنسان المتدين *homo religiosus*، يتصوره هكذا فإن المرشح الجاد الوحيد هو - في رأي دوركايم « المجتمع » .

موضوع دوركايم هذا قابل بأحكام قاسية⁽²³⁾ عن حق؛ إلا أن المسألة التي تعينني هنا هي معرفة كيف تمكن دوركايم أن يقنع نفسه ويقنع قرائه بهذه السهولة بصدق نظرية يمثل هذه الهشاشة.

الواقع أن محاجة دوركايم صادقة سواء في تفاصيل قضاياها (فحقيقي على سبيل المثال أن الشعور الديني هو شعور بالاحترام وأنه لا يمكن أن نكن احتراماً سوى لمن ندرك أنه/على . الخ) أو في تسلسلها؛ ومثلما هو الحال بالنسبة لكافة الاستدلالات التي تهمني هنا فهي ليست على الإطلاق محاجة سافسطائية؛ إن

(23) على سبيل المثال: R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1983, 345-361 (1967).

هشاشة النتيجة تتبع على الأصح من وجود قضايا ضمنية وعلى وجه الخصوص
قبلى السبب الوحيد والخلط بين فكرة السبب وفكرة الشرط الضرورى.

5 (يمكن تعريف فكرة السبب أيضا بفكرة الشرط الكافى؛ فى هذه الحالة
الخاصية S تعرف:

$$S \rightarrow P : \text{عامل } P \text{ يمتلك الخاصية } S \text{ إن كانت القضية «إذا } P \text{ . إذن } Q \text{»}$$

يمكن اعتبارها حقه]*.

لا داعي للتأكيد على أننا فى الحياة اليومية نضطر فى كثير من الأحيان، دون
أن نفكر تقريبا فى ذلك بما أن ذلك بديهى، إلى إعطاء الفكرة السبب هذا
التأويل: «لم أنم لأننى شربت كثيرا من القهوة»؛ لن أعود إلى ذكر الأمثلة المأخوذة
عن التاريخ التى ذكرتها فيما سبق إذ من السهل إعطاء الكثير منها.

6 (يمكن لفكرة السبب أيضا أن تقبل تعريفات عديدة أخرى؛ فى أحد ضروب
الصورة السابقة، كانت تشترك مع فكرة الحادثة التى تشوش على مسيرة الأشياء
التي تعتبر عادية؛ وعلى العكس من ذلك يمكن إشراكها مع فكرة الفلسفة الجوهرية :
مثل هذه الظاهرة تحدث لأنها من طبيعة أو من جوهر النظام الذى يبدو أنها تحدث
داخله؛ فى هذه الحالة تعرف خاصية S :

$$S \rightarrow P : \text{عامل } P \text{ يمتلك الخاصية } S \text{ لو كان يمثل الخاصية الجوهرية}$$

للنظام الذى تظهر فيه الظاهرة المطلوب تفسيرها Q]*.

يوجد كتاب شيق للغاية يمكنه توضيح هذه النقطة⁽²⁴⁾؛ مؤلفه متخصص فى
سياسة مكافحة الجريمة؛ يلفت النظر إلى أن علماء الاجتماع – وعلماء الجريمة
لا يلتفتون سوى للسياسات التى تهتم بأسباب الجريمة وهو ما لا نستطيع عمل
الكثير بشأنه.

هؤلاء الباحثون أشاروا على سبيل المثال – مثلما فعل ساذرلاند – إلى أن
التفكك الأسرى يؤدى دورا حاسما فى تطور الجريمة؛ وهم يؤكدون أيضا على
مشاكل وضعهم الاجتماعى الذى يواجهه الشباب المنحرف؛ وقد أثبتت أبحاث

(24) J. Q. Wilson, *Thinking About Crime*, New York, Basic Books, 1975.

كلاسيكية عن شلل المراهقين أن الانحراف الشبابي يعبر في كثير من الأحيان عن رغبة في تأكيد الذات والاحتياج إلى الاعتراف بالذات وفي النهاية إلى إرادة في التكامل أكثر منها في الاعتراض: عندما نفشل في جذب الانتباه أو في الحصول على الاعتراف بنا بطريقة ايجابية فإننا ننجذب إلى الرغبة في نشر قيمة الأزيه⁽²⁵⁾ ؛ هكذا قام العديد من أصحاب النظريات الخاصة بالجريمة بتجديد نظرتنا إلى الجريمة تجديداً متعمقا وأثبتوا أنه يجب اعتبار الجريمة والجنوح إليها لا « تمرداً على المجتمع » أو « رفضاً للمجتمع » وإنما على أنها تعبير عن الرغبة في الاندماج.

ولكن يرى ويلسون أن علماء الجريمة وعلماء الاجتماع، وهم في تطويرهم لهذه النظريات قد كشفوا عن رؤية خاصة لفكرة السبب؛ ذهبت بهم مهنتهم إلى أن جعلتهم لا يعتبرون جديراً بكلمة سبب النبيلة سوى العوامل التي تكون عند مستوى الهياكل البنائية الاجتماعية أو الآليات الاجتماعية الأساسية جداً؛ إنهم بذلك يدخلون قلباً يصل بهم إلى نتيجة هامة وهي أن السبب عامل لا يمكن التأثير فيه.

هذا الإحساس الجبري بالقضاء والقدر الذي تلام عليه كثيرا العلوم الاجتماعية يرجع في كثير من الأحيان إلى هذه القبلات المهنية.

من المثير للاهتمام أن نسجل على كل حال أنه إذا كان علماء الاجتماع لا يتفقون دائما حول طبيعة مميزات نظام يمكن اعتبارها بنيوية، إلا أنهم يتفقون حول نقطة واحدة هي أن الأسباب الحقيقية للظواهر يتعين البحث عنها في هذا النموذج من المميزات.

لا يفعل عالم الاجتماع أو عالم الجريمة هنا سوى اعتماد تعريف شائع الاستخدام وأيضا في المعرفة العادية، ليجعلوا منه معياراً ضمناً في أبحاثهم: « لكل شخص عيوبه ، التي يعود إليها دائما »، « كل من كان ذنباً تصرف كالذئب » (لافونتان) .. الخ.

(25) W. F. White, *Street Corner Society*, Chicago, Chicago U. Press, 1955. P. Robert, *Les Bandes d'adolescents*, Paris, Éditions ouvrières, 1966. A.K. Cohen, *The Culture of the Gang*, Glencoe, The Free Press, 1955.

هذا الميل لاعطاء صفة السبب لكل ما يبدو وكأنه بنوي فقط ليس بالطبع من خصائص علم الجريمة وحده؛ بل إنه على العكس الوسيلة التي يتم التفريق بها في كثير من الأحيان بين التفسيرات «العلمية» والتفسيرات «الطريفة».

الأهمية التي يوليها علماء الجريمة اليوم للعوامل الاجتماعية - تماما مثل تأكيد أجدادهم على الاستعدادات والقبليات الجينية - تشهد على قوة تأثير القبلي [سببي = بنوي]*؛ وعلى نفس المنوال فإن التأثير الجذاب لعالم مثل ماركس قد أدى التأثير به إلى إمكانية الحديث بشأنه عن تاريخ «علمي» نشأ في جزء كبير منه من مجهوده في التوصل إلى الأسباب «العميقة» و«البنوية» للمستقبل: يرى ماركس أن انقلاب لويس نابليون في 18 من الشهر الثوري الفرنسي "برومار" لا يمكن تفسيره فقط وقبل أي شيء آخر بإرجاعه لأسباب هي حكايات وأسباب طارئة وإنما للأسباب العميقة المتمثلة في صراعات الطبقات في فرنسا في الجزء الثاني من القرن التاسع عشر⁽²⁶⁾.

7) يمكن أيضا بطبيعة الحال أن نشاهد «الاختيار» العكسي؛ ففي الحياة اليومية يحدث في كثير من الأحيان الخلط بين السبب - لا مع عوامل بنوية - وإنما، على العكس، مع عوامل عارضة يمكن العمل على تصفيتها، بشكل قانوني.

في هذه الحالة تعرف الخاصية S :

$(3'g) : [S = \text{عامل } P \text{ له خاصية } S \text{ إن أمكن تعديله}] *$

فعطّل السيارة له سبب يجب العمل على تصفيته؛ فلن يفيدني شيء أن أعرف أن سيارتي تعطلت لأنها قديمة: ما أريد معرفته هو إن كان في الإمكان التصرف بطريقة أو بأخرى لإصلاح علبة التروس؛ أي إننا في الحياة العادية نعتبر سببيا العامل الذي يمكن اعتباره في محله من وجهة النظر العلمية التطبيقية.

يرفض المتخصصون في العلوم التطبيقية والخبراء في السياسة العامة *public policy* - أي هؤلاء الذين يميل مزاجهم ونزعتهم المهنية نحو الفعل أكثر من

(26) 130 - 127 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, يؤكد على غموض فكرة

«الأسباب العميقة».

المعرفة والنظرية - يرفضون ضمنيًا فكرة أن الأسباب الحقيقية هي أسباب بنيوية وهم يبحثون عن العوامل التي يمكن التأثير فيها.

تطور النظرية المسماة نظرية الفرص قامت انطلاقًا من هذا القلي وتبشرت خطوط الصورة التي تعكس فكرة أن المجرم لا يستجيب «لدوافع» عميقة وإنما هو العكس من ذلك شخص حذر يحسب الأشياء جيدًا، ويهاجم الضحايا الأكثر ضعفًا وهو - بشكل عام - يعمل على الحصول على أعلى المكاسب وعلى تقليل التكاليف والمخاطر قدر الإمكان؛ طبقًا لهذه النظرية يكمن السبب الحقيقي للجريمة في الفرص التي تعرض نفسها على المنحرف أي في الفرص التي تصنع اللص، لأنه يمكن - على الأقل من الناحية المبدئية - الإقلال من هذه الفرص بالرفع من تكاليف الانحراف.

تحظى هذه النظرية بالطبع بنصيب كبير من الحقيقة وفي استطاعتها تفسير العديد من المعطيات مثل الفرق في نسب الإجرام من مكان لآخر والفرق في تطوره عبر الزمان⁽²⁷⁾.

يستحيل طبعًا الفصل في هذا النقاش الدائر بين علماء الجريمة والذي تحدثت عنه باختصار شديد؛ إن القليات الخاصة بكل منهم تسمح لهم برؤية - سبب في ارتكاب الجريمة فيما لا يتعدى كونه سببًا واحدًا من أسبابها؛ إن التحول - الصامت والبعدي - يدفع، بعد ذلك طبعًا، كلا من الجانبين إلى تجريد - سبب الذي يدفع به الجانب الآخر من أهليته.

من هنا نرى أن الروح ليست دائمًا «مخدوعة من القلب» إذ حتى ما يمكن اعتباره بكل سهولة تعبيرًا عن عدم التسامح الفكري - ليست له دائمًا أسباب عاطفية بحتة.

(27) تظهر أبحاث موريس كوسون - الذي يتحاشى الوقوع في خطأ التفسيرات أحادية السبب - ثراء هذه النظرية؛
راجع *Le Contrôle social du crime*, Paris, PUF, 1983 et *Croissance et décroissance du crime*, Paris, PUF, 1990.

يمكن بالطبع رصد تعريفات نموذجية أخرى لفكرة السبب ولكنى أكتفى بتسجيل وجود ما يمكن تسميته بالتعريفات الأونطولوجية لهذه الفكرة وهى التى توحى بأن الأسباب الحقيقة تتموقع باستمرار داخل قطاع ما من الواقع، إذ أن الأفكار – بالنسبة للبعض – هى التى تقود العالم؛ وبالنسبة للبعض الآخر فإن المصالح ودخول الإنتاج .. الخ، هى التى تفعل ذلك.

وعلى العموم فإننا نرصد دون عناء كافة أنواع الأمثلة التى يتضح منها أن القبليات التى يستخدمها الشخص العارف فيها، تبدو كما أن لو أنها فى موقع يبتعد عن الواقع؛ فى المواقف التى نتوقع من الفكر المنهجى ومن الفكر العادى سواء بسواء إن نراهما يأخذان بقبليات تعكس تركيبات الواقع المعقدة، فانهما يقومان بتفسير الظواهر المعقدة بقبليات بسيطة؛ لا تعتبر هذه الواقعة مثيرة للدهشة إلا إذا رأينا فيها مثال زيمل؛ فما أن تتبنى السيدة التى ذكرها م.وايت فى مثاله بطريقة – ضمنية – مفهوما «عمليا» لفكرة السبب فإننا نفهم لماذا اعتبرت الوجبة التى قدمتها لزوجها // سبب فيما أصيب به ممن سوء هضم؛ وعلى العكس من ذلك عندما تكون المميزات البنيوية لنظام ما هى وحدها التى يمكنها أن تتمتع بصفة السبب، فإن ظروف المعيشة التى تتسم به الأوساط الأقل حظا فى الحياة، تؤخذ عادة على أنها السبب وراء العلاقة بين المستوى التى تتسم بها هذا الأوساط ووقوع الجرائم.

تؤدى آثار زيمل هذه فى الوقت ذاته – إلى تكوين معتقدات فى علاقات سببية لا مقابل لها فى الواقع أو تشكل صوراً كاريكاتورية له؛ وباختصار نقول إن «الفكر السحرى» ليس بعيدا ، بل أنه يتربص بالفكر المنهجى مثلما يتربص بالفكر العادى.

الذى يزيد الأمور تعقيدا هو أن المعتقدات السببية، ولو أنها تستطيع مجابهة الواقع فى كثير من الأحيان، فهى فى حالات أخرى لا تقدر على ذلك؛ إلا أن الحديث عن الفكر السحرى لا يجوز إلا فى الحالة الأولى فقط؛ للأسف تفتقر اللغة لكلمة مناسبة للإشارة إلى هذه المعتقدات التى هى من مميزات ليس فقط الفكر العادى، وإنما أيضا الفكر العلمى وهو فى أدائه العادى جدا – هذه المعتقدات التى ترى فى A السبب B حيث لا يكون A سوى أحد العوامل المسئولة عن B .

تكفى هذه الأمثلة دون شك لتوضيح النقطة الرئيسية التي تناولناها فى هذا القسم؛ إن تطبيق مبدأ السبب الوحيد يصبح مقبولا لدى اعتمادنا لتعريف مقيد وخاص لفكرة السبب؛ وفى نفس الوقت بما أن الخيمياء تعمل على استبدال أداة التعريف (الـ سبب) محل التجهيل (سبب ما) فإن ذلك لا يكون ممكنا إلا إذا اعتبر هذا الاختيار من نافذة القول وبالتالي، إذا ظل ضمنيا.

القضية الثانية : حيث نرى أسبابا حيث لا توجد أسباب

الحديث عن الفكر السحري يتم فى حالتين: الأولى عندما ينتمى السبب X الذي يعزیه الفرد إلى Y، إلى قطاع من الواقع لا يتصور المراقب أن فى الإمكان تضمينه لـ Y؛ هكذا نستبعد فى العادة فرص التخلفية *hysteresis* التي يفترض أن X يمكنه أن يؤثر فيها - دون وسيط - على Y عن بعد داخل الزمن.

ضرب آخر من الصورة نموذجي هو الذى يؤمن فيه المرء بوجود علاقة حيث لا توجد ونكون فى الواقع إزاء ظاهرة عارضة.

الظاهرة تكون عارضة عندما تكون بسبب توافق سلسلة سببية مستقلة؛ أي وبقول آخر- عندما يكون الأمر متعلقا بحادثة.

توجد بالطبع حالات نعرف فيها دون تردد أن الظاهرة هى حادثة؛ فعلى سبيل المثال اذا قلنا «هذا الحدث كان من الممكن تفاديه بسهولة لو أن فلانا لم يكن فى هذا المكان بالذات فى هذه اللحظة» وهو ما يعنى الاعتراف بالجانب الحادى للحدث؛ ولكن بعض الأحداث، حتى العادية منها، قد تبدو غامضة فى هذا الصدد؛ يمكننا أن نقول عن نفس حادث سيارة إنه «حدث لأنه كان يقود بسرعة زائدة» أو «إن هذا الحادث لم يكن ليقع لو أنه- فى تلك اللحظة بالذات- كان أمامه ...»؛ التعبير الأول يعزى سببا للحادث المذكور؛ أما الآخر فهو يجعل منه صدفة كاملة تلاقت فيها عدة مسلسلات سببية؛ على الرغم من هذا الغموض فإن السمة العارضة لهذا النموذج من الأحداث معترف بها فى العادة، ولذلك فقدت كلمة حادثة رابطها الأصلي مع فكرة الصدفة فى تعبير حادثة مرور.

فى حالات عديدة أخرى يكون، على العكس من ذلك، من الصعب أن نقرر قبلها إن كان حادثة أو حالة شئ ما يقبل تفسيره على أنه مثل أثر كورنو، يعنى أنه ناتج عن عارض للقاء بين تسلسلات سببية مستقلة؛ أم هو على العكس، يتعين تحليله على أنه من آثار أسباب يمكن التعرف عليها.

إن الغموض - إذ يترك مجالا واسعا لاستقلالية الاختيار أمام الشخص العارف- يمكنه أن يولد بسهولة إنزلاقات فى الاستدلال؛ فى مثل هذه الحالة يستخدم المفسر عن طيب خاطر - دون وعى منه - مبدأ «لكل شئ سبب» فى حين أنه يواجه - فى واقع الأمر - حدثا أو حالة عارضة، هذا الاختيار تزداد فرص حدوثه كلما قلت مظاهره الخارجية كحادثة، أو لأن حدوثه لم يكن متوقعا، أو بشكل عام إذا لم يثر فكرة الصدفة لدينا إلا بصعوبة.

بنفس الطريقة - حسبما يقول إيفانز بريتشارد⁽²⁸⁾ - عندما يرى أحد أعضاء قبيلة الأزاندى جذر من جذر نبات بازغ من الأرض، فإنه يرى فى هذا الحدث تعبيرا عن وجود قوة غير مرئية.

إن هذا النموذج من هذا التفسير لا يتميز به فقط أعضاء قبيلة الأزاندى ولا الفكر السحري بل يمكن أن نجد كما نشاء مثله فى الفكر العادى وفى الفكر العلمى أيضا.

مثل سوسولوجى

يوجد مثل يمكن بواسطته توضيح هذه الحالة؛ فى دراسة شيقة عن الهيئة التعليمية الأمريكية أجراها عالم الاجتماع ستاينبرج⁽²⁹⁾ تكشف العلاقات المتبادلة المثيرة الموجودة بين تخصصات أساتذة الجامعات ومعتقداتهم الدينية، وقد نشرها فى الجدول التالى؛ فيه المؤشر الأكبر من الواحد الصحيح يعنى تمثيلا بالزائد،

(28) E.E. Evans-Pritchard, *Withcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon, 1968 (1937); trad. Sorcellerie, *Oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972.

(29) S. Steinberg, *The American Melting Pot*, New York, McGraw Hill, 1974.

والمؤشر الأدنى من الواحد الصحيح يعنى تمثيلا متدنيا لكل من أهم الديانات فى كل تخصص.

يظهر من هذا الجدول أن البروتستانت ممثلون بالزائد وخاصة فى العديد من أفرع العلوم الكلاسيكية: علوم الكيمياء والنبات والحيوان؛ على حين أن نسب تمثيلهم متدنية فى العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية؛ هذه الدراسات الثقافية تستهوى فيما يبدو الكاثوليك؛ أما الأساتذة الذين يدينون باليهودية فهم يهيمنون على مجموعة العلوم الإنسانية: من الانتروبولوجيا إلى علم النفس مروراً بالاقتصاد والعلوم السياسية والقانون والعمل الاجتماعى؛ كما أن الطب أيضاً يتميز بالارتفاع الزائد المؤشر للتمثيل اليهودى ومعه تخصصات الطبيعة: الفيزياء والفيزيولوجى والكيمياء العضوية والبكتريولوجى.

أقل ما يمكن قوله هو أن هذه المعطيات لا تقبل بسهولة فكرة الصدفة، بل إنها على العكس تماماً تعطى انطبعا بوجود ميل بين الأفرع العلمية المنتقاة وكل من المجموعات الدينية الثلاثة: الأفرع الثقافية تبدو كما لو أنها أكثر جاذبية للكاثوليك، على حين أن اليهود يندفعون نحو كافة التخصصات - من علم النفس إلى الطب - التى تتضمن بصورة مباشرة أو غير مباشرة بعدا قويا من العلاقات الإنسانية؛ أما البروتستانت فهم ممثلون تمثيلا قويا فى العلوم⁽³⁰⁾.

(30) معطيات الجدول تبين نسبة الأساتذة الذين يدينون بديانة معينة للبروتستانت مثلا) فى فرع ما («الزراعة» مثلا) مسوبة إلى نسبة الأساتذة البروتستانت فى مجمل الجامعات أى $(N_p/N_a) / (N_p/N_a)$ ؛ المؤشر حساس للبعد النسبى

للمجامع الدينية الثلاثة؛ وهو ما بينه المثل الحسابى التالى

العلم	الأساتذة البروتستانت	الأساتذة الكاثوليك	التمثيل البروتستانى	التمثيل الكاثولىكى
1	480	20	1.06	0.44
2	180	20	0.99	1.10
3	160	40	0.88	2.20
4	180	20	0.99	1.10

يوجد مؤشر آخر (Odd ratios) أكثر حيادا: نحصل عليه بإعادة عدد الزارعين الكاثوليك مقسومة على عدد الزارعين البروتستانت إلى عدد الكاثوليك غير الزارعين مقسوما على عدد البروتستانت غير الزارعين أى $(N_{ca}/N_{pa}) / (N_{ca}/N_{pa})$.

لا شك أن بعض المعطيات يصعب إدراجها في فئة من الفئات السهلة مثلما هو الحال عندما يبدو البروتستانت مهيمنين في الموسيقى والكاثوليك على الفنون الجميلة أو أن اليهود يبدون منجذنين نحو بعض علوم الطبيعة (وليس لغيرها) إلا أن الكل يعلم أن العلاقات الإحصائية المرتبطة لا تكون دقيقة بصورة كاملة أبداً لأن الأسباب الكبرى تتأثر دائماً بالأسباب الدنيا؛ أي بما أن لكل قاعدة استثناءات فإن لكل علاقة ترابطية تكشف عن حالات انحرافية.

دراسات	تمثيل		
	بروتستانتى	كاثوليكي	يهودى
دراسات بروتستانتية			
زراعة	1.42	0.50	0.05
فنون تطبيقية	1.18	1.05	0.22
تربية بدنية	1.15	1.00	0.22
صحافة	1.12	0.61	0.55
تعليم	1.12	0.94	0.55
دراسات تجارية	1.05	1.00	0.89
علوم الأرض	1.11	0.72	0.44
كيمياء	1.03	1.00	0.78
نبات	1.17	0.61	0.55
حيوان	1.12	0.61	0.78
أحياء	1.05	0.89	0.78
جغرافيا	1.20	0.72	0.22
موسيقى	1.18	0.61	0.67

تمثيل			دراسات
يهودي	كاثوليكي	بروتستانتى	
			دراسات كاثوليكية
0.67	1.22	0.97	فنون
1.00	1.05	0.94	فنون جميلة
1.00	1.17	0.98	تاريخ
0.78	1.22	0.97	لغة انجليزية
0.22	1.78	0.97	دين
0.55	1.39	0.94	ألماني
0.89	1.78	0.77	لغات أجنبية
0.33	2.28	0.67	أسباني
1.00	2.00	0.74	فلسفة
1.11	1.94	0.73	لغة فرنسية
			دراسات يهودية
1.11	0.89	0.97	هندسة
1.11	1.00	0.97	عمارة
2.55	0.78	0.88	طب
1.89	0.94	0.88	عمل اجتماعي
3.00	1.05	0.76	قانون
1.55	0.78	0.89	طبيعة
1.33	0.67	1.00	فيزيولوجيا
2.44	0.72	0.85	كيمياء عضوية
2.00	0.77	0.89	علم البكتريا
1.44	0.44	1.00	علم الأجناس
1.78	0.89	0.97	علوم سياسية
1.33	1.00	0.92	علم الاجتماع
1.55	0.94	0.92	علم النفس
1.78	0.89	0.91	اقتصاد
2.33	0.72	0.88	علم النفس التجريبي
2.22	0.94	0.74	علم النفس الاجتماعي
4.00	0.78	0.70	علم النفس كينيكي

مثلاً سيفعل معظم القراء دون شك فان كاتب هذه السطور ترجم هذه العلاقات المترابطة على أنها راجعة لأسباب حقيقية: فالبروتستانت والكاثوليك واليهود تتأثر ميولهم المهنية بالمزاج العام الذى تميز الديانات الثلاثة عن بعضها، أى ان اختياراتهم قد تفسرها واقعة انتمائهم لأنساق قيمية متباينة؛ فالدراسات الثقافية تتناسب عامة مع الاتجاهات القيمية (الاكسيولوجية) للكاثوليك؛ أما العلوم والتقنيات فهي تتناسب أكثر- فى جانبها الزهدى - مع القيم التى ينضوى البروتستانت تحت لوائها؛ أما الأفرع ذات مكون قوى من «العلاقات الإنسانية» فهي تجذب اليها اليهود أكثر من غيرهم، نظراً للقيم التى يشبون عليها من الصغر وخلال فترة المراهقة.

من الممكن أن نصف هذا التفسير بأنه ثقافى مادام أنه يحدد موقع أسباب الترابط فى العلاقات المشاهدة داخل القيم العليا التى تميز بين الديانات الثلاثة.

مثل هذا التفسير يبدو مقبولا لثلاثة أسباب؛ أولاً: لأن العلاقات المتبادلة قوية ثم لأن قراءاتها تبدو واضحة من الوهلة الأولى، بمعنى أنه من السهل رصد أوجه الشبه - إن لم يكن فيما بين الأفرع المعرفية التى يبدو أنها تجذب نحوها الأفضليات الخاصة بكل مجموعة - فعلى الأقل فيما بين عدد هام من بينها.

ثانياً: من المعروف للكافة أن مثل هذا الترابط العلاقتى يشاهد فى عدد كبير من الدراسات الأخرى.

فموضوع تأثير القيم الزاهدة التى تميز الديانة البروتستانتية على سلوك البروتستانت هو موضوع كلاسيكى منذ ظهور بحث ماكس فيبر الشهير (الأخلاق البروتستانتية)؛ وقد أثبت فيبر على سبيل المثال أن تلاميذ مقاطعة بى يملون فى اختياراتهم المدرسية المختلفة إلى طبيعة مذهبهم الدينى؛ فالبروتستانت يميلون أكثر إلى الدراسات التقنية والعلمية؛ أما الكاثوليك فكانوا يختارون السلك الادبى⁽³¹⁾؛

(31) انظر تحفظات بليكيان فى L. Pellicani , *Saggio sulla genesi del capitalismo*, Milan Sugar, 1988.

ثم أخذ ميرتون⁽³²⁾ الخيط من فيبر وأكد من جانبه في بحث صار كلاسيكياً، على الدور الفعال للترمت البوريتاني في تطور المزاج الزاهد الذي يميز به - في رأيه - الحياة العلمية.

إلا أن مصداقية هذا التفسير الثقافي قد تعاد إلى سبب ثالث وهو صعوبة إيجاد تأويل منافس لهذه التبادلية في العلاقات ذاتها؛ خاصة وأن فكرة احتمال إرجاع العلاقات المتبادلة إلى آثار كورنو - أي إلى اللقاء غير المؤكد بين سلاسل سببية مستقلة عن بعضها - لا تظهر لنا بسهولة؛ فالحقيقة أن فكرة المصادفة تبدو متناقضة مع واقعة أننا نشاهد بصورة متكررة علاقات متبادلة مناظرة لها؛ لأننا إذا كنا نقبل أحياناً أن يكون حادث منعزل غير متوقع قد وقع نتيجة للصدفة فإننا نتردد في الموافقة على إدخال هذا القبلي لما كان الأمر متعلقاً بعلاقة تبادلية خاصة عندما تكون هذه الأخيرة ميالة لأن يتكرر ظهورها في أطر مختلفة.

بمعنى أننا نتوقع في الظروف العادية أن تكون هذه العلاقة المتبادلة من آثار أسباب حقيقية، حتى إذا حدث وتأثرت هذه الأخيرة بفعل ظروف طارئة؛ كما أننا نسلم أيضاً بأن هذه الأسباب تكون مختبئة ولا يمكن اكتشافها إلا بالمنهج التاريخي أو بالاستنباط؛ ولكننا نكرر مرة أخرى أنه من الصعب علينا تصور أنها لا يمكن أن تكون غير حقيقية.

عندما يكون الأمر بالنسبة للباحث هو تفسير علاقة متبادلة يتكرر ظهورها فهو معرض جداً لأن يعتمد لنفسه دون تردد أحد القبلات، وهو أن العلاقة المتبادلة يجب أن تفسر على أنها أثر لأسباب حقيقية.

وأخيراً، إن التفسير الثقافي للعلاقات المتبادلة يتميز بأنه يدخل "شبابها" في طبيعة كل من السبب والآخر⁽³³⁾.

(32) Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, trad. de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, Mohr, 1920; R. K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, New York, Howard Fertig, 1970.

(33) أهمية الشبه بين السبب والآخر في الإعزاز السبي أكد عليه هيوم؛ أنه قبلي هام آخر: إن نميل إلى تفضيل مرشح للوظيفة السببية ذلك الذي يشبه الآخر المطلوب تفسيره، لغياب اختيار آخر؛ وهذا المعنى فإن علاقات التشابه هي أبعد من أن تكون مثلما اعتقد ليفي-بروهل - مميزة «للعقلية السابقة على المنطق» بل ألما لمثل مكرنا هاما للاستدلال السبي، سواء كان ذلك في مجال التفكير العادي أو التفكير المنهجي.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نعتقد ان أفضل تفسير لهذه المعطيات هو الذى يجعلنا نرى فيها نتيجة لآثار كورنو، أى لصدفة تقابل سلاسل سببية مستقلة تماما عن بعضها البعض⁽³⁴⁾.

نقدم هذا التفسير مختصرا فيما يلى:

فى الفترة التى أتىح لمراهق من أسرة يهودية - نظرا للزيادة فى التحركية الاجتماعية للمجتمع اليهودى الأمريكى - أن يدخل الجامعة وأن يأمل فى أن يصبح أستاذا جامعيًا، عرفت العلوم الإنسانية والاجتماعية والقانون والطب ظاهرة التوسع المتزايد بل المتفجر، وتم تخصيص عدد كبير نسبيا من كراسى الاساتذة لهذه الفروع العلمية فى ذلك الوقت.

لا شك أن واقعة التحركية الاجتماعية لليهود التى زادت فى ذلك الوقت لم تكن فى حد ذاتها صدفة من الصدف، بل جاءت على العكس من ذلك نتيجة لعملية يمكن تحليلها بسهولة؛ كما يكمن أيضا وبكل سهولة شرح السبب فى أن الدراسات الإنسانية والقانون والطب قد صادفت انتشارا أوسع فى أوقات محددة دون غيرها.

ولكن أن تكون السلسلتان المسببتان قد التقتا وأن طلب اليهود قد تضخم بالتحديد فى الوقت الذى زاد فيه الطلب على التعيين فى بعض الأفرع العلمية وبقي خاملا فى الأفرع الأخرى، فإن هذا اللقاء هو محض صدفة؛ بمعنى انه مهما بدت هذه القضية غريبة للوهلة الأولى فإن زيادة التمثيل فى العلوم الإنسانية يعود بكل بساطة إلى الصدفة.

كما يمكن تفسير اختيارات البروتستانت تقريبا بنفس الأسلوب؛ وفى البداية، عندما كان سلك الأستاذية كله تقريبا من البروتستانت، كانت الفروع التى تحظى بأكبر عدد من كراسى الأستاذية هى تلك التى تناسب الاحتياجات الاقتصادية

(35) كما أوضح ذلك:

D.Friedman, « Normative and Rational Explanations of a Classic Case : Religious Specialization in Academia» in M.Hechter (réd.), *The Microfoundations of Macrosociology*, Philadelphia, Temple U. Press, 1983, 90-114.

والاجتماعية والدينية التي يزداد الطلب عليها؛ ولهذا فإن أساتذة الزراعة والموسيقى أغلبهم من البروتستانت؛ بشكل عام إذن فإن الفروع العلمية التي ظهرت أولاً تميل إلى إظهار نسبة زائدة من التمثيل البروتستانتى: ففي العلوم مثلاً كانت الأفرع الأقدم على الساحة أى علوم الحيوان والنبات و الكيمياء على سبيل المثال، هى التي تشير إلى زيادة فى نسبة البروتستانت، على حين أن الأحداث ظهوراً مثل الكيمياء الحيوية أو البكتريولوجى فالزيادة فيها تكون لليهود.

وهكذا فإن جزءاً كبيراً من العلاقات المتبادلة الذى أظهرته المعطيات يقبل بسهولة التفسير على أساس من تنوعات فى بنية الفرص المتاحة فى الزمان.

تبادلياً يمكن أن نقابل النظرية المنافسة، أى التفسير الثقافى، بحجج قوية للغاية.

نلاحظ أولاً أن العلاقات المترابطة بين أنواع المعرفة والمذاهب الدينية ليست ثابتة فى الزمان؛ فعندما ننظر الجدول المبين أعلاه بجدول آخرى عن أربع فترات (1944 – 1953، 1954-1963، وبعد 1963) سنلاحظ أن من بين الـ 73 فرعاً، هناك 12 فقط يظهرون بنية مستقرة ذات ثلاثة معاملات تمثيلية عبر مرحلتين متتاليتين؛ أما الأفرع المستقرة خلال أربعة فترات، فهما اثنتان فقط: الموسيقى والزراعة؛ فإن أغضضنا الطرف أيضاً عن محاولة تفسير الزيادة المستديمة لتمثيل البروتستانت فى فرع الموسيقى، بواسطة الميل المزاجى العام للبروتستانت، فإن ذلك يبدو غير ممكن التطبيق على الزراعة؛ وعلى العموم فإن السيوالة عن الزمن داخل العلاقات المتبادلة بين أفرع العلم والطوائف الدينية تتناقض مع فكرة الاختيارات الثقافية الثابتة.

من جهة أخرى من السهل جداً إعادة تركيب بنية التمثيل الزائد والتمثيل الأدنى الذى يشير إليها الجدول السابق عندما نركز اهتمامنا - لا على إلى محتوى الأفرع العلمية المختلفة وإنما على تاريخ توسعها؛ بهذه الطريقة سمح لنا مؤشر

بسيط⁽³⁵⁾ أن يثبت لنا أن أفرع العلوم التي عرفت خلال ثلاث من السنوات الأربعة 1930، 1940، 1950، 1960 توسعا ضخماً - مثل علم النفس والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع - هي أيضا التي أشارت إلى زيادة كبيرة في التمثيل اليهودي بها؛ أما الأفرع العلمية الأخرى فكانت قد وصلت إلى مستوى من الاستقرار قبل الفيض في أعداد الكاثوليك واليهود؛ هذا يوضح أن التغيرات في الفرص المتاحة قد لعبت دوراً هاماً جداً؛ أما عن السبب في عدم تشابه الكاثوليك واليهود في اختياراتهم فهو لا شك يعود إلى وجود فرص بديلة في المؤسسات الكاثوليكية وأيضاً إلى دخول الكاثوليك إلى المهن الجامعية في مرحلة متأخرة عن اليهود. إن ما أبرزه - في المجموع - على وجه الخصوص الجدول هو أن اليهود والكاثوليك يغيبون عن الفروع العلمية ذات نسبة النمو الضعيفة؛ وهم موجودون - على العكس - في الأفرع ذات نسبة النمو المرتفعة مادامت هاتان المجموعتان تتميزان بحركية جماعية هامة.

بذلك يتضح أن تفسير العلاقات المتبادلة تخصصات/ديانة بالمسلسلات السببية المستقلة يسمح بتفسير المعطيات بطريقة أفضل بكثير عن التفسير الثقافي.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذا التفسير لا يلتقي قبولاً في كثير من الأحيان: إذ كيف يمكن أن نتصور أن الصدفة، هذا العامل غير الواقعي غير الملموس وغير الموجود يستطيع أن يفسر علاقات متبادلة وهي علاوة على ذلك علاقات متبادلة تكرر ظهورها في أطر متباينة؛ إن عدم واقعية الصدفة توحى عادة للباحث في موقف مثل هذا بأن «يمنح نفسه» بدلاً من هذا قبلي آخر هو:

[العلاقات المتبادلة المذكورة لها سبب]*.

يجب أن نؤكد أيضاً على واقع أن هذا القبلي يميل إلى توجيه الباحث نحو سبب واحد بدلاً من عدة أسباب، وذلك للمبررات التي أشرنا إليها في القسم السابق

(35) يتحدد داخل كل فرع من الأفرع الجامعية بواسطة زيادة نسبة نمو أعداد حملة الليسانس أو البكالوريوس bachelor degrees بالنسبة لنسب زيادة شهادات الدكتوراه.

من هذا الفصل؛ فعندما يتعلق الأمر بتفسير اختيار فرع ما من فروع التعليم الجامعي، فإن الباحث سينطلق بالفعل وعن طيب خاطر من فكرة أن إختيارا على هذه الدرجة من الحسم لابد وأنه يعبر عن قيمة عميقة أى تلك التى تبنى عليها شخصية الذات؛ وهو يقبل لهذا السبب بسهولة فكرة أن القيم السامية التى طبع بها تكوينه الدينى والفلسفى تمثل المعين الداخلى الذى يجب البحث فيه عن // سبب وراء الاختيار؛ وهو لذلك سيفسر بصورة طبيعية فكرة السبب على المنوال الموصوف فى القضية 7 من الجزء السابق.

لقد درست وحللت بالتفصيل هذا المثال لسببين: أولا لأنه يوضح نموذجا خاصا من آثار زيمل أيضا ولكنه هام؛ وثانيا لأنه لا يثير الكثير من المقاومة العاطفية.

أنا نواجه بمقاومة أكبر بكثير - أو تلك هى تجربتى الشخصية على الأقل - عندما نفسر آثار الصدفة هذه بواسطة نماذج قام ب.شيلنج بدراستها فيما يتعلق بظواهر التفرقة على سبيل المثال أو بمختلف تطبيقات نظرية الفرص المتاحة⁽³⁶⁾؛ المبررات التى تتسبب فى هذه المقاومة لا تختلف عن تلك التى أوجت، ولا تزال توحى، بالعداء المستمر الذى للداروينية والداروينية الحديثة: كيف يمكن أن نفسر بواسطة الصدفة ظاهرة فى ضخامة ظاهرة تطور الأنواع⁽³⁷⁾؟ وعلى العموم فمن الصعب أن نتصور أن هذه الآثار التى ندركها على أنها هامة، يمكن أن تعود إلى أسباب ليست على نفس الدرجة من الأهمية.

(36) M. Cusson, *Croissance...*, op cit. راجع (36)

(37) D. Buican "Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France, Paris, PUF, 1984.

أثبت بويكان بوضوح أن المقاومات التى يطول أمدها مثل التى شوهدت فى فرنسا فى مواجهة داروين أو ماندل حتى الحرب العالمية الثانية بل وحتى بعد ذلك أيضا فى بعض الأحيان، تفسر جزئيا بواسطة المقاومة العنيدة لفكرة أن النظام يمكن أن يقوم على الصدفة؛ وفى كتاب الأيلوجيا السابق ذكره استرعت من جانبي الانتباه إلى الحالة المذهلة لـ أ هاجن الذى رفض الاعتراف بجانب الصدفة فى بعض ظواهر التطور الاقتصادى والتى قام هو نفسه على الرغم من ذلك بإبرازها.

في المقابل فإننا لا نلقى سوى مقومة لا تكاد تذكر عندما نفسر الاختيارات المهنية مثلا بأسباب دينية، بل ويمكن أن نفترض أن النجاح الذي لاقاه كتاب الأخلاق البروتستانتية لماكس فيبر، يعود، في جانب كبير منه، إلى أنه يقدم تفسير التحول الأكثر أهمية في العصر الحديث بواسطة سبب جوهرى⁽³⁸⁾.

لقد أعطانا كانط بطريقة لإرادية السبب وراء تكاثر هذا النموذج الخاص - ولكنه أساسى - من آثار زيمل؛ فهو عندما جعل من *النظير الثانى* - من مبدأ «لكل شئ سبب» مبدعا مكونا للفكر البشرى أى نوعا من «قانون الفكر» من مناظر للمبادئ المنطقية الكبرى، فقد أوضح الأهمية الحاكمة التى يكتسبها هذا *القبلى* فى المعرفة العادية وفى المعرفة العلمية؛ ولكن هذا *القبلى* مثله مثل مبدأ التناقض، ليس سوى مصادفة وهو قد يكون صادقا فى بعض الأحيان وليس كذلك فى أحيان أخرى.

ملخص

كل نظرية أنتجت المعرفة العادية والمعرفة العلمية تحوط بها هالة من القبلات التى تنتمى لنماذج مختلفة: منطقية ولكن أيضا إيستمولوجية وأنطولوجية ولغوية إلخ.

هذه الدراسة تنصدر لدراسة القبلات الأيستمولوجية المرتبطة باستخدام فكرة السبب؛ ومثلما هو الحال بالنسبة القبلات المنطقية فإن هذه القبلات ممكن أن تتراوح فى مقدار تعقدها؛ ولكننا نميل لغياب أسباب أخرى إلى إدخال القبلات الأكثر تعقيدا.

أول قبلى يعتبر فى كثير من الأحيان كأنه من نافلة القول هو المبدأ القائل بأن «لكل شئ سبب» وهو الذى يعتبر فى كثير من الأحيان لا غنى عنه لتشغيل الفكر مثلما هو الحال بالنسبة للمبادئ المنطقية الكبرى؛ وعلى الرغم من ذلك

(38) لقد أثبت علم النفس الإدراكى من جانبه أن علاقة سببية بين x و y تزداد فرص قبولها عندما يوجد تشابه جوهرى بين x و y .

فان هذا المبدأ هو ذاته غامض للغاية؛ علاوة على أن وضعه غير واضح: هل هو تحليلي أم تركيبى؟ هل هو قبلى أم هو بعدى؟ هل يتمتع بمصدقية كلية أم لا؟ ومن ناحية أخرى فان فكرة السبب يمكن أن تقبل، حسب الإطار العام، معان شديدة الاختلاف.

النظريات من نموذج « A هو سبب B » كثيرا ما تكون ناتجة عن حاجة صادقة وقبليات ضمنية؛ تعمل هذه القبليات من جهة على التسليم بأن B يجب أن يكون له سبب واحد ومن وجهة أخرى على إضفاء معنى خاص على فكرة السبب؛ بفضل هذه القبليات يتم استخلاص ان أن « A هو الـ سبب فى B » حيث لا تسمح هذه المحاجة التى تتأسس عليها هذه القضية سوى بالتقرير - عندما تجرد من هذه القبليات - بأن « A هو أحد أسباب B »

أمثلة استعيرت على وجه الخصوص من علم الاجتماع وكذلك من التاريخ تسمح بتوضيح هذا النموذج الخاص من آثار زيمل.

يمكن أن تجعلنا هذه القبليات نرى أسبابا حيث لا يوجد سبب؛ يعنى حيث تنشئ الصدفة والأحداث الطارئة ترديدات لا سبب لها؛ يسمح مثال سوسيولوجى تفصيلى بتوضيح هذا الضرب من الصورة.

وعلى العموم فان إنزلاقات الاستدلال السببى ليست من مميزات الفكر السحرى فقط؛ إذ نجدها أيضا فى الفكر العلمى؛ ولا يوجد فى هذه الحالة أو تلك ما يدعو إلى تفسير هذه الإنزلاقات بطريقة لاقائية؛ فهى تنشأ من تدخل قبليات ضمنية يعتبر وجودها ضروريا ولا غنى عنه فى الأداء العادى للفكر.

الفصل السابع

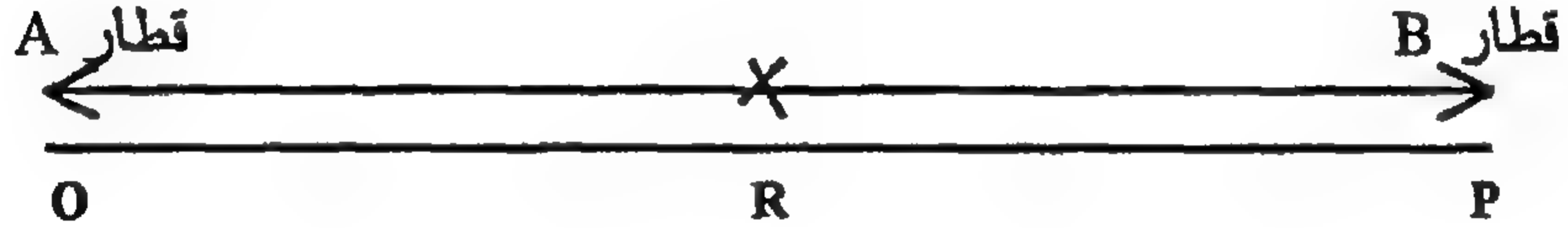
الحقيقة واحدة فقط

سعادة واحدة هي كل السعادة؛ اثنتان
تصبح كما لو إنها لم تعد موجودة.

راموز

القطاران والذبابة

قطاران لاماديان ينطلقان في نفس الوقت: الأول من النقطة O؛ والثاني من النقطة P يتجه كل منهما في اتجاه الآخر بسرعة ثابتة؛ حشرة غير مادية كذلك — ذبابة على سبيل المثال — أسرع من القطارين تتطلق في نفس لحظة انطلاق القطار الأول من النقطة O وتتفقر باستمرار من أحدهما إلى الآخر؛ إلى أن يلتقي القطاران عند النقطة R؛ وبما أن القطارين لا ماديان فلن يقع أى ضرر.



أغلب الأشخاص الذين يسألون أين توجد الذبابة عند التقاء القطارين يجيبون
إجابة صحيحة: عند R.

ثم ينطلق القطاران في اتجاه نقطة القيام أى القطار A نحو O والقطار B نحو P علما بأنهما لم يتوقفا في R؛ واستمرت الذبابة في لعبتها قافزة من الواحد نحو الآخر.

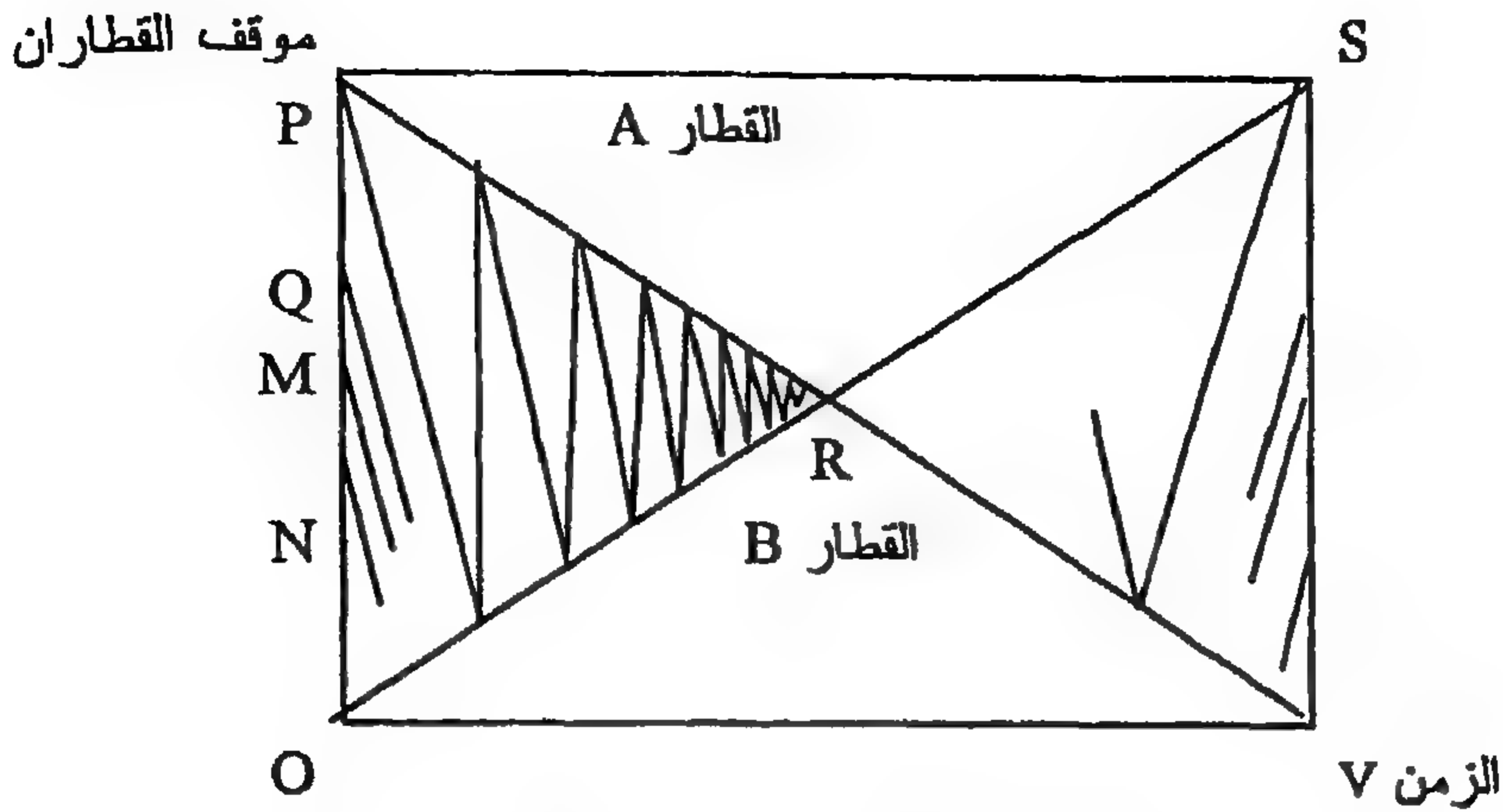
سؤال: أين ستكون الذبابة فى اللحظة المحددة التى يصل فيها القطاران إلى نقطة انطلاقهما؟

معظم من يطرح عليهم هذا السؤال تكون إجابتهم إما بأن الذبابة ستكون فى O على القطار A أو عند P فى القطار B؛ ويجب آخرون أنها ستكون فى R فى منتصف الطريق بين النهايتين O، P من القطاع؛ وهناك أخيراً من لا يعرفون.

الواقع إنه يستحيل تحديد مكان لها: إذ يمكن أن تكون فى أى مكان.

لرؤية ذلك، يمكن اللجوء إلى الرسم الموضح أدناه، وقد مثل فيه الزمن بالإحداثى السينى والمكان أى القطاع OP – بالإحداثى الرأسى، ويمثل الخط المتكسر حركة الذبابة التى تقفز باستمرار من قطار لآخر إنها بالفعل موجودة عند R عندما يلتقى القطاران؛ ثم ينطلق القطاران من جديد على الفور دون أن يتوقفا فى اتجاه نقطة القيام؛ هذه الحركة الإيائية يمثلها القطاعان RS بالنسبة لقطار A و RV بالنسبة للقطار B؛ كان يمكن تصوير حركة الذبابة بواسطة داخل المثلث RSV بواسطة خط متكسر مناظر للذى فى المثلث OPR؛ ونحن لم نفعل ذلك لأنه كان سيتعين رسم عدد لانهاى من الخطوط المتكسرة تصل إلى كافة النقاط المحتملة من القطاع SV (!) وليس خطاً متكسراً واحداً؛ وإذا كانت قد قامت – ليست من النقطة P – وإنما من O أو Q أو M أو N أو من أى نقطة من القطاع OP لكانت وجدت فى كافة الأحوال فى R لدى التقاء القطارين؛ إن حركتها ابتداء من R يمكن أن تتناسب مع صورة فى المرآة فى المثلث RSV، ليس فقط فى الخط المتكسر الخاص الممثل فى OPR وإنما فى أى خط من هذا النموذج يبدأ عند أى نقطة من القطاع OP؛ إن حركة الذبابة يمكن أن يتوقع سيرها عندما يتقارب القطارين ولا يمكن توقعها عندما يتباعداً.

إذن الحقيقة واحدة فقط فى الحالة الأولى ومتعددة فى الأخرى.



واقعة صعوبة إيجاد الإجابة السليمة بالحدس تشهد على أهمية وجود قبلي
 إيستمولوجي ليس فقط في المعرفة العادية وإنما في المعرفة المنهجية أيضاً:
 [الحقيقة واحدة فقط]*.

نستنتج من هذا المبدأ أنه عندما تبدو إجابتان على سؤال واحد ممكنتين فإما
 أن تكون إحداهما كاذبة أو تكون كلتاهما كاذبتين ولكننا نستبعد عادة فكرة أن كليهما
 حقتان.

أثر الدهشة والفضول الذي تثيره الفزورة السابقة يرجع في جزء كبير منه
 إلى إنها تنتهك هذا المبدأ بطريقة مثيرة: إن كافة الإجابات الممكنة — وهي لا
 نهائية في عددها — سليمة، ولا يوجد سبب واحد يجعلنا نفضل واحدة من هذه
 الإجابات عن الأخريات؛ وبدلاً من إيجاد إحساس بالراحة، فإن عدم أهلية مبدأ
 الحقيقة الواحدة وظهور عالم — مثلث RSV — حيث كل شيء فيه صحيح بالمعنى
 الحرفي للكلمة يثير في الواقع إحساساً بالضيق.

لا شك أن هذا المثل اصطناعي للغاية، فهو يدور في عالم خيالي وفي هذه
 الحالة لا تكون لفكرة الحقيقة سوى معنى صوري؛ ولكن ميزته هي إنه يكشف عن
 نقطة هامة وهي الصعوبة التي نلقاها عندما نسلم بأن الحقيقة يمكن ألا تكون
 واحدة.

المعرفة العادية والتراث الفلسفى

يتكاتف التراث الفلسفى مع الإدراك العام للتأكيد على مبدأ الحقيقة الواحدة هذا؛ وهو إن كان ضروريا بالنسبة للفكر العادى فهو موجود ضمناً فى العديد من النظريات، وفى العديد من المحاجات بشكل عام بما فيها تلك التى تهدف إلى إنكار أهميته؛ الحقيقة أنه — كما سنرى فيما بعد فى مثل مونتاني أو مثل رورتى — إنه محور كل محاجة متشككة؛ ولكن بما إنه لا يظهر عادة إلا فى حالة كمون فهو يستطيع — دون إدراك من الشخص العارف — تحويل النتائج التى يستخلصها هذا الأخير بكل حسن نية من محاجات سليمة تماماً فى جانبها الصريح.

يهمس هذا المبدأ فى آذاننا قائلاً إنه عندما تبدو العديد من الحلول لمسألة ما ممكنة أو العديد من الإجابات المختلفة على نفس السؤال متاحة فيتعين علينا القيام بعملية تشذيب وتقليم؛ فهو يوحى إلينا فى نسخته القوية انه عندما يبدو لنا من المستحيل البت فى الأمر بين عدة حلول أو إجابات فان ذلك يعتبر فى الواقع مؤشراً على أنه لا توجد حقيقة؛ ففى حالة فزرة القطارين والذبابة كانت هذه النسخة القوية من المبدأ ستؤدى بنا إلى القرار — الخاطئ — باستحالة الرد على السؤال المطروح.

إن الاحترام الذى نكنه لهذا المبدأ نابع أولاً من جانبه الضرورى للحياة اليومية؛ فهو مستخدم، على سبيل المثال، بطريقة بعدواعة — بطبيعة الأمر — فى الإدراك الحسى؛ داخل الغرفة أستطيع أن أدرك جسم أسطوانى حسياً على أنه متوازى الأضلاع أو أنه اسطوانة — أو كتلة أسطوانية؛ ولكن إذا كان هناك شئ واحد أنا على يقين منه فهو أن كافة الفروض لا يمكن أن تكون معا حقة؛ ذلك لأن العالم الحقيقى توجد به اسطوانات وأجسام متوازية الأضلاع وأجسام أسطوانية ولكن لا يوجد شئ واحد يمكن تمييزه بواسطة الطرق الثلاثة فى نفس الوقت؛ فيتعين على إذن أن أتخذ قرارى وسيكون الوصف السليم هو الذى سيتعامل مع هذا الشئ كما هو فى الواقع.

مبدأ الحقيقة الواحدة هو إذن وباختصار ذو مصداقية شبه كلية فى الحياة اليومية؛ فقد تكون لى انطباعات مختلفة حول شئ ما؛ ولكنى على يقين من هذا الشئ لا يمكن أن يكون متفقا فى الحقيقة سوى مع فرض واحد من هذه الفروض.

مثل مبادئ أخرى فإن هذا القبلى له أهمية حيوية؛ وهو لذلك يستخدم فى العادة بصورة ضمنية ولا يدركه المرء إلا بطريقة بعدواعة؛ ولكنه مثل العديد جدا من المبادئ القبلية من هذا النوع لا يتمتع حقيقة بصدق كلى؛ إذ يحدث فى أحيان كثيرة أن العديد من التفسيرات المختلفة لنفس الظاهرة يمكن اعتبارها حقة؛ أما بالنسبة للإدراك الحسى ذاته، فإن صورة ضوئية مأخوذة من الأرض ليست أقل حقيقة من تلك المأخوذة من طائرة.

نلتقى هنا مرة أخرى مع موقف تعودنا عليه: فى كثير من الأحيان يطبق مبدأ الحقيقة الواحدة بطريقة واضحة (عندما نتردد مثلا -حول الطبيعة الهندسية لشئ ما لا ندركه حسيا من وجهة نظر معينة)؛ وفى بعض الأحيان، لا يطبق؛ ولكن توجد أيضا مواقف غامضة؛ وفى هذه الحالة -مثلا حدث فى فزورة القطارين والذبابة -يميل المرء فى كثير من الأحيان إلى الاختيار - عن طريق الحل المتاح أو لعدم وجوده - الحل الأسهل، واعتبار المبدأ صادقا، وهو بنفس الطريقة يقبل وبسهولة مبدأ التناقض ومبدأ الثالث المرفوع فى المواقف الغامضة.

ولكن فى عالم الحقيقة، جميع المواقف ممكنة: وإن الحقيقة هى أبعد من أن تكون إما منحصرة فى واحدة فقط أو أن تكون غير موجودة بل يمكنها أن تكون أيضا متعددة.

إن المعرفة العادية ليست المصدر الوحيد للثقة الموضوعية فى مبدأ الحقيقة الواحدة؛ فقد شارك تراث فلسفى قديم أيضا فى تكريسها؛ فكما يشير بيرلمان كان القدماء يصفون تقليديا بكلمة *ألوان*، التفسيرات المؤيدة لجانب ما خلال مناظرة تجرى داخل قاعة المحكمة؛ وكان هذا اللفظ، الذى كان ازدرائى بالنسبة لهم، يشير بوضوح إلى أنهم كانوا يعتبرون أن للواقع دائما حقيقة واحدة، وكان كوبنتليانوس يعتبر أن هذه الحقيقة يعرفها المحامى ولكنه يعمل على تغطيتها بـ *لون* لى

يزورها⁽¹⁾.

هذه الصور المرئية تكشف في واقع الأمر عن تصور تقليدي للمعرفة قام رورتى بدراسته دراسة وافية؛ فطبقا لهذا التصور فإن المعرفة هي مرآة للطبيعة أو انعكاسها للحقيقة كما هي داخل الذهن⁽²⁾، وطبقا لهذا التقليد فإنه من الصعب بطبيعة الحال التنصل من مبدأ الحقيقة الواحدة.

يقول رورتى⁽³⁾ - متفقا في ذلك مع ديكارت ولوك - إن المعرفة يتم تصورها لا على إنها «معرفة أن»، وإنما على إنها «معرفة شيء» : وبذلك يتم تمثيل المعرفة بالرؤية؛ إن الشكوك التي تؤدي إليها هذه النظرية رصدتها كانط، كما يقول رورتى، إذ أنه رأى بوضوح أنه مادما نتمسك بهذه المماثلة بين المعرفة والإدراك الحسى فإنه من المستحيل علينا أن نتعرف على مقدرة الشخص العارف على تكوين قضايا - وليس فقط صورا - وعلى الإيمان بها؛ وكانت عبقرية كانط كلها قائمة على إحلال «معرفة الـ»... التقليدية «بمعرفة أن»...

ويخلص رورتى إلى أن كانط لم يقطع الشوط إلى نهايته إذ إنه باحتفاظه بالتصوير الديكارتي لوجود مواجهة بين مجال داخلي ومجال خارجي، تصور هو أيضا المعرفة في شكل انعكاس للواقع الخارجى داخل الفهم؛ ولا شك أن هذا الانعكاس لم يعد صورة طبق الأصل بل هو على العكس قد وضع في صورة بواسطة الذهن؛ وإخلاص كانط للتمثيلات الديكارتية لم يمنعه - ومعه جزء كبير من الفلسفة الحديثة - من الوصول إلى النتيجة القائلة بأنه يجب أن تكون الحقيقة واحدة أو لا تكون⁽⁴⁾.

(1) C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle Rhétorique, traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958, I, 31, 163-164

(2) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

(3) *Ibid.*, 146.

(4) في المثل الذى يماثل المعرفة بالتأمل، لا نستطيع المرور من تلقى الصور إلى بناء القضايا (there is no way to relate the reception of forms into the mind to the construction of propositions).

يضع كانط الـ «Knowing of» محل «knowing that»، ولكنه بما أنه يبقى حبيس الإطار الديكارتي، فهو يثير سؤالا جديدا بلا جواب: «How to get from the inner space to the outer space?»

باختصار: ديكارت ولوك وكانط أيضا ومن جاءوا بعده عبر الزمن أقروا مبدأ الحقيقة الواحدة.

أن هذا المبدأ يعتبر من البيانات التي لا تقبل الجدل لدرجة أن الحجة الرئيسية للشك تكون إثبات إنه يستحيل البت بين الآراء المختلفة حول كافة أنواع المواضيع بما في ذلك تلك الأكثر خطورة؛ إن الواقعة البسيطة المتمثلة في عدم إمكانية الوصول إلى حقيقة وحيدة تكفي لإثبات إنه لا يمكن قط الوصول إلى الحقيقة؛ كل تاريخ الشك يشهد على أن الوجدانية يتم إدراكها بشكل عام على أنها صفة جوهرية — بل يجب أن نقول لنكون أكثر دقة: صفة تحليلية — للحقيقة؛ بهذا تصبح الحقيقة واحدة مثلما أن للدراجة عجلتين.

إن أحد أكثر النصوص شكا وهو: *الايولوجيا Apologie* لريمون سييون قائم كله على المبدأ القائل بأن الحقيقة إما أن تكون واحدة أو لا تكون: حقيقتان لا يمكن أن تكونا سوى رأيين؛ وكذلك فإن مونتاني — مكتفيا بكل بساطة بأن يراكم ويجاور بين ما يترأى له من آراء شديدة التباين حول مختلف أنواع المواضيع — يعمل على الإيحاء إلى يقين قارئه بعدم وجود حقيقة؛ فهو يعلم تمام العلم إنه يكفي الإكثار من عدد «الحقائق» لكي تتخذ بسبب تعددها البسيط ذاته — طابع الآراء الهشة.

من الصعب تحديد هدف مونتاني النهائي؛ لعله أراد أن يثبت إن — مادامت ملكة الفهم لا تسمح بالبت بطريقة أكيدة بين الآراء المختلفة — فلا شيء بدعم نفوق التفسير البروتستانتي للكتب المقدسة⁽⁵⁾؛ إن هذا لا يهم، فالذي يجب مراعاته هو أن عصب محاجته متمثل بالفعل في المبدأ القائل بأن الحقيقة هي حقيقة واحدة فقط وهو يفترض أن القارئ ذاته مقتنع مثله بهذا المبدأ.

القالب الذي صبت فيه المحاجة التي استخدمها مونتاني بعقريّة، تم استخدامه

(5) هذا هو تفسير ريتشارد هـ . بوبكن في كتابه العظيم عن تاريخ الشك (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1964, chapitre 3) قام مونتاني في *الـ Apologie* بمجهود بلاغي بحث ليعرض معتقداته الفلسفية في خدمة التراث الكاثوليكي لهذا النص.

مرارا وتكرارا؛ والواقعة البسيطة -التي هي أنه يمكن أن تتعدد النظريات وهي جميعا نظريات جديرة بالاحترام ولكنها مختلفة حول موضوع واحد ويمكن أيضا تطويرها -تستخدم كثيرا كحجة تأييد لموقف شكى؛ وتزداد هذه الحجة تأثيرا بمقدار ما بقت ضمنية.

هكذا، تم استخلاص من الملحوظة العادية - إن المؤرخ لا يمكنه الفصل فى العديد من المواضيع بين تفسيرات متباينة، النتيجة التى نقول إنه يتعين على المؤرخ أن يحدد لنفسه هدف «الخلق من الموجود»⁽⁶⁾ «لا إثبات الحقيقة التاريخية، وهو ما يعتبر درب من المستحيلات؛ تحت هذه المفردات «الحديثة» تختبئ نظرية كلاسيكية وهي: بما أن المؤرخ لا يمكنه أن يدعى - بسبب الضرورة المفروضة عليه بتأويل الوقائع - فهو يقدم عنها شيئا آخر غير حقيقته هو؛ فلا يمكن أن يكون نشاطه؛ مهما كان هذا النشاط، ذا طبيعة معرفية⁽⁷⁾.

مهما كانت قيمة وأهمية وجهة النظر هذه، فمن المدهش - من جهة - أن يكون عصب المحاجة التى تركز عليها قائمة مرة أخرى على مصادرة أن الحقيقة واحدة؛ ومن جهة أخرى أن يعالج هذا المبدأ على أنه بيّنة واضحة بما فيه الكفاية وحتى لا يبدو من الضروري أن نناقشها أو حتى أن نكون واعين بها.

هكذا نجد فى كل برهان شكى نفس الهيكل المحاجى :

1. ظاهرة P يمكن أن تفسح المجال لتفسيرات عديدة؛
2. لا يمكن إثبات أن أحد هذه التفسيرات يمكن تفضيله موضوعيا على الآخر؛

(6) G. Balandier, *Le Désordre*, Paris, Fayard, 1988, p. 241 :

«إثبات أن (...) الرجال لا ينتجون لا حق ولا كذب ولكن موجودا (بول فاين) لا تبدو الآن كما كانت فى السابق استغزائية؛ مثلما هو الحال لكل شىء فى الحداثة، الحقيقة تنفجر (...)»¹

P.Veyne. *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983.

(7) In « Les intellectuels et le second marché », *Revue européenne des sciences sociales*, XXVIII, 1990, n° 87, 89-104.

حاولت فى هذا المقال أن أشرح المبررات التى جعلت العلوم الإنسانية تتأرجح زمنيا بين تفسير جمالى وتفسير معرفى لأهدافها.

3. [الحقيقة واحدة فقط]*؛

4. من الوهم الحديث عن الحقيقة في ما يخص تفسيرات P؛

5. ما يهم في تفسير خاص لـ P لا يمكن أن يكون في هذه الحالة قائما على قيمته كحقيقة؛

6. لابد إذن أن هذه الأهمية نابعة من إنها تعبر عن قيم أخرى (قيم جمالية مثلا).

النتيجة 6 لها صبغة اختيارية *ad libitum* ويمكن أن نكتفى بالتوقف عند الشك دون الوصول إلى الجمال؛ إلا إنها تتكرر لدرجة تستحق بسببها أن نتحدث عنها.

ويمكن كذلك استخلاص من (1 إلى 5) نتيجة نموذجية أخرى، يمكن أن نصفها بالدوركامية؛ فيما إنه لا يوجد أى معيار موضوعي يسمح بالفصل بين تأويلات P، فإن انعدام وجود واحدة منها تفرض نفسها، فإنما يرجع ذلك إلى أنها مزودة بالقوة الخاصة بالتمثيلات الجماعية، أى وبكلمات مختلفة: لأنها مقبولة اجتماعيا؛ إن الموقف «العرفي» هو موقف كلاسيكي في فلسفة العلوم يقوم هو أيضا على حاجة من النموذج (1 - 5)؛ وبصورة أدق نقول إنه يتنقل من (1 - 5) إلى الموقف العرفي بفضل قضية ضمنية إضافية:

5'. [تعتبر إحدى القضايا صادقة إما لأنه يمكن إثباتها وإما

لأنها اعتبرت صادقة بفضل العرف أو التمثيلات الجماعية]*.

يمكن أن نلاحظ أن رورتى، بعد أن اقنع نفسه بأن الحقيقة ذاتها لا يمكن أن يكون لها معنى إلا داخل فلسفة ديكرت أو لوك - تلك التى تجعل من المعرفة مرآة للطبيعة وأن كانط - فى رأيه - لم يصلحها بدرجة كافية يلتقى بالموقف العرفي عن طريق حاجة هيكلها المنطقي يتمثل فى القضايا (1 إلى 5)؛

فهو يخلص بالفعل إلى : «The True & the Right are matters of social practice»⁽⁸⁾ «

ومثلما هو الحال لدى كافة العرفيين فإن هذه النتيجة تقوم بكاملها على

(8) المرجع السابق 178 .

قَضِيَّتَيْنِ ضَمْنِيَّتَيْنِ؛ أَى عَلَى الْقَضِيَّةِ (5' من جهة، وهى التى تواجه بطريقة قاسية (بأن تسمى استخدام مبدأ الثالث المرفوع) المعتقدات القائمة على أسس موضوعية بالمعتقدات القائمة على أسس اجتماعية⁽⁹⁾؛ ومن جهة أخرى على القضية الضمنية التى تقول « إن الحقيقة واحدة فقط».

إن تقديمى لهذا التعليق ليس الهدف من ورائه على الإطلاق هو «تفنيد» ما يقوله رورتى وإنما تقديم ما يشهد مجددا على الصعوبة التى نلقاها فى التخلص من مبدأ الحقيقة الواحدة؛ فعلى الرغم من إنه غير صادق بطريقة كلييه، فهو يتمتع بأهمية تصل إلى درجة حاسمة فى المعرفة العادية، لدرجة يصعب معها الاتصال منه؛ حتى عندما نعى — مثلما يفعل رورتى — بفصم علاقاتنا بالتراث الفلسفى للدخول بقوة إلى عصر ما بعد الحداثة.

ضربان من الصورة

إمكانية ألا تكون الحقيقة واحدة فقط نراها فى عدة أمثلة، ويمكننا أن نميز بوضوح ضربين هامين من الصورة على الأقل بشكل خاص، حيث لا تعتبر الحقيقة فيهما فاقدة الشرعية لمجرد إنها تبدو متعددة.

كما يقول هـ. أتلان فإن الكمبيوتر يمكن وصفه بطريقتين، إما بناء على نوايا المهندس الذى قام بتصميمه على أنه آلة الهدف منها القيام ببعض الوظائف؛ آلة مركبة بطريقة تسمح لها بأداء هذه الوظائف على الوجه الأكمل؛ وإما بناء على الآليات التى تأخذ من هذه الآلة مقرا لها؟ أى إنه من الممكن وصف هذه الأدلة إما بطريقة غائية وإما بطريقة ميكانيكية.

يكفى هذا المثل الشائع لإثبات أنه فى الإمكان فى بعض الأحيان وصف شئ بلغات مختلفة وأن هذه الأوصاف المختلفة تعتبر جميعها فى محلها وسليمة؛

(9) نحن هنا إذن إزاء توضيح يثير الاهتمام لتلك الأطر المنطقية المقيدة التى عالجتها فى الفصل 5: ان فكرة أن أى فكرة يجب أن تمنح شرعيتها أما بواسطة صدقها الموضوعى وإما بقيمتها الاجتماعية، تعتبر فى كثير من الأحيان بيئة ولكنها ليست فى الواقع سوى حدس.

الصعوبة تكمن في أننا لا ندري دائما وبوضوح قريبا إن كانت هذه اللغة في محلها بالنسبة لظاهرة ما؛ فإن كان الحديث عن ساعة يد مثلا نستطيع — بدون أن نعرض أنفسنا لمخاطرة كبيرة — تقديم فرض كونها قد صممت بواسطة ساعاتي وصنعت لكي تؤدي وظيفة محددة بعناية؛ إلا أن هذه اللغة الغائية تعتبر ذات أهمية مشكوك فيها في ظروف أخرى.

يمكن ألا تكون الحقيقة واحدة في ضرب آخر للصورة: ذلك عندما نكون بصدد واقع على درجة من التعقيد لا تسمح بإدراكه عن طريق التبسيطات؛ فقد يستحيل في أحيان كثيرة حصر كافة الأسباب المسئولة عن ظاهرة ما، وفي هذه الحالة ننتقي بصورة طبيعية بعض التسلسلات السببية داخل شبكة لا نستطيع التحكم في تعقدها؛ كل سلسلة منها يمكنها «أن تكون متفقة مع الواقع» ويمكن بهذا المعنى — وصفها بالصدق؛ إلا أن نفس هذه الظاهرة يمكن تفسيرها بالعديد بل بعدد كبير جدا من مسلسلات سببية من هذا النوع في استطاعتها جميعها الادعاء بأنها صالحة؛ كما يمكن أيضا على العموم إشراك عدة روايات لنفس الأحداث؛ ويمكن لعديد من هذه الروايات أن تعطى الإحساس بأنها صحيحة؛ وعلى العموم فإن التعددية لا يدرك على إنها تتضمن فقدان فكرة الحقيقة لأهليتها.

يرى زيمل⁽¹⁰⁾ أن واقعة كون الشخص العارف يواجه مواقف تبدو فيها الحقيقة متعددة تشهد على صدق ما يطلق عليه حرية الروح؛ وهي تتكشف على سبيل المثال بواسطة السمة المدهشة وغير المتوقعة في بعض الأحيان للنماذج المستخدمة في العلوم؛ ولم يكن أحد يفكر قبل ريكارد في الحديث عن التجارة الدولية بهذه الطريقة؛ إن لعبة حرية الروح هذه مسئولة عن ظهور نظريات تقيم فيما بينها علاقات غير مشتركة حقيقة أي إنها تمثل وجهات نظر تتناسب كل منها مع حقيقة واحدة.

تزداد سهولة الاعتراف بأننا في موقف حقيقة متعددة عندما تعبر الحقائق

(10) Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, I, 8;
trad. de *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Munich, Duncker & Humblot, 1892.

المختلفة الخاصة بظاهرة ما عن وجهات نظر ذات صبغة مؤسساتية؛ إذ أننا نسلم بأن علمين من العلوم معترفًا بهما "لهما وجهات نظر مختلفة حول نفس الظاهرة، أو أنهما تتاولاها من خلال نماذج مختلفة؛ إلا أننا نفضل تطبيق في كثير من المواقف الغامضة وخاصة عندما لا تكون وجهات النظر قد أخذت البعد المؤسستى مبدأ الحقيقة الواحدة/لغياب مبدأ آخر.

هذه ظاهرة شائعة في المعرفة العادية: يكشف «الحدس» ميلا قويا — يوضحه تماما مثل القطارين والذباب⁽¹¹⁾ — لتطبيق مبدأ الحقيقة الواحدة بسبب/انتفاء وجود مبدأ آخر — لدرجة أن الحدس يبدو وكأنه فاقد التوازن عندما يقابل قضايا مثل هذه⁽¹²⁾؛ إلا أن هذا ينطبق أيضا على المعرفة العلمية؛ ولن نجد أى صعوبة في التعرف على العديد من أحداث تاريخ العلوم الإنسانية (بل ويمكن أن نجد أيضا أمثلة لذلك في علوم الطبيعة) تشهد على اعتناق المجتمع العلمى بأكمله لمبدأ الحقيقة الواحدة في مواقف تكون فيها «الحقيقة متعددة».

يحدث موقف ذو «حقيقة متعددة» إذن إما عندما يمكن معالجة نفس الموضوع بلغات مختلفة تكون غير قابلة للترجمة من لغة إلى أخرى، وإما عندما يفرض علينا تعقده اختيارا ما؛ يوضح مسلسلا الأمثلة التالية هذا التمييز؛ كما أن الحالتين يمكن أن تختلطان.

(11) بلجا هذا المثال إلى نسق غير مادي تماما لا يقبل التطبيق في العالم المادي، ولذلك فإن تعدد الحقائق التي نسجلها فيه لا تتعلق بأى الحالتين اللتين نحن بصددهما هنا.

(12) إن الجاذبية التي تتمتع بها نظرية المواضيع الفراكتالية لماندليبرو (Les Objets fractals, forme, hasard et dimension, Paris, Flammarion, 1975) وتطبيقها الشهير على مسألة طول الشاطئ البريطاني الفرنسي يدخل بلا شك في إطار نفس التحليل: إن طول شاطئ مقاطعة بريطاني الفرنسية هو محدد وذلك لأن الطول يعتمد على الدقة التي يمكن لألة القياس أن تحتضن بها تعرجاته؛ إن قياسها بمعايير آلة دقتها لا نهائية يجعل طولها لا نهائيا، وقياسها بمعايير آلة أقل دقة يجعل هذا الطول يتراوح في عدم دقته بمقدار عدم دقة الآلة، وقد لاحظ م.سار مازحا أننا سنضمنه في جميع الأحوال في كمية محدودة من الخرسانة راجع M.Serres, Le Passage du Nord-Ouest, Paris, Minuit, 1980

حالة الأمثلة المتعددة : مثل المثال التكويني والمثال الوظيفي

لإدراك طبيعة التمييز بين المثال التكويني والمثال الوظيفي سأنتقل من مثل لماكس فيبر.

في مقالة عن «الطوائف البروتستانتية في الولايات المتحدة»⁽¹³⁾، والذي ألفه بعد عودته من رحلة قام بها في بداية القرن العشرين، طرح عالم الاجتماع الألماني المسألة التالية: في الوقت الذي يبدو فيه أن التصنيع والتحديث يصاحبهما في معظم المجتمعات الغربية تراجعاً للديانات التقليدية، فإن ذلك لا ينطبق على الولايات المتحدة؛ فالتدين في أكثر هذه المجتمعات يبقى حياً جداً؛ لماذا؟

إن المسألة غامضة بالفعل والرد يمكن أن يكون أي شيء سوى أن يكون واضحاً بينا وهو يلقي الضوء على تصور فيبر لوظائف علم الاجتماع: ألا وهو أن يجعل الظواهر غير المفهومة على الفور، مفهومة.

يمكن تصوير إجابته على النحو التالي:

1) تتميز الولايات المتحدة عن الأمم الأوروبية القديمة مثل فرنسا وألمانيا بعدد من السمات؛ رموز التراكيم الطبقي أقل وضوحاً في الولايات المتحدة؛ ويرجع ذلك إلى أن هذا البلد لم يعرف قط النسق الطبقي القضائي الذي ترك أثراً عميقاً في البلدين الآخرين (الجمعيات *ETATS* في فرنسا والـ *Stände* في ألمانيا) كما يرجع إلى الإيدولوجية المساواتية في الأمة الفتية؛ كما أن سهولة التنقل والانتقال الاجتماعي فيها أكبر عما هو الحال في المجتمعات الأوروبية القديمة؛ وبشكل عام فأسطورة تساوي الفرص قوية جداً في الولايات المتحدة، على حين أن فكرة وجود نظام اجتماعي طبيعي في فرنسا وألمانيا ويتعين على كل فرد أن يبقى في مكانه داخل هذا النظام هو على العكس من الوضع في أمريكا فكرة منتشرة فيهما جداً.

(12) M. Weber, «Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme», in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964; trad. de «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920.

(2) من وجهة النظر الدينية تتميز فرنسا وألمانيا بوجود كنيسة مهيمنة فيهما؛ على حين تتميز الولايات المتحدة بالانتشار الكبير للطوائف الدينية المتعددة فيها، ويمكن تفسير هذا بسهولة بأسباب تاريخية.

(3) على الرغم من تأصل الوهم المساواتي في الولايات المتحدة فإن هذا المجتمع مكون بطبيعة الحال من طبقات؛ فلأسباب تاريخية، يسهل تناولها بالبحث، تميل النخب إلى أن تكون بروتستانتية؛ ويرجع ذلك على وجه الخصوص إلى أن المهاجرين الأوائل كانوا من البروتستانت.

(4) الأهمية التي تكتسبها التبادلات الاجتماعية غير الشخصية تعتبر من السمات الأساسية للمجتمعات الحديثة: فطوال اليوم يقوم أشخاص لا يعرفون بعضهم البعض بعلاقات متبادلة ويعقدون عقود متبادلة ويدخلون في صراع لعلاقات القوى أو على السلطة.

(5) إن التبادلات الاجتماعية غير الشخصية - وبشكل أعم التفاعلات غير الشخصية - تفترض من كل مشارك فيها أن يقدر تقديراً صحيحاً إمكانية التعويل على زميله وعلى مقدراته في المقاومة وعلى كافة السمات الأخرى التي تميز شخصية منافسة؛ أما في المجتمعات التقليدية فبما أن التفاعلات فيها ذات صفة شخصية فإن الفاعلين يمكنهم الاعتماد على معرفتهم الواقعية ببعضهم البعض لاتخاذ قراراتهم وتعهداتهم المتبادلة أو بالطرق التي يتفاعلون بها سوية؛ وفي المجتمعات الحديثة فالسمة غير الشخصية للتبادلات تستوجب من القائمين بها الأخذ بالوسائل غير المباشرة؛ في فرنسا وفي ألمانيا (يجب ألا تنسى أننا في بداية القرن العشرين) الرموز الطبقية هي التي تتقدم بطبيعة الحال للقيام بهذا الدور؛ أما في الولايات المتحدة فإن هذه الرموز (مثل الرموز الهندامية واللغوية والشهادات وأساليب المعيشة وعلامات الملكية الخاصة .. الخ) تكون أقل بروزاً ولا تقرأ بطريقة مباشرة؛ ويتعين إذن اللجوء إلى شيء آخر: فلأسباب التاريخية التي سبق ذكرها فإن السمة «البروتستانتية» تؤدي في الولايات المتحدة دور «البديل

الوظيفي» -إذا أمكن لنا استخدام هذا التعبير مستعيرينه من ميرثون⁽¹⁴⁾ -الرموز
الطبقية الأوروبية.

6) السمة «الطائفية» للبروتستانتية الأمريكية ولدت تنافسًا شديدًا بين الطوائف
التي رأت أنها في موقف يسمح لها بتوزيع شهادات الاستحقاق والجدارة أو
شهادات بالأهمية الاجتماعية التي تسمح بتسهيل الحياة الاجتماعية للذين يحصلون
عليها؛ وهي تقوم في هذا المجال بمزايدات فيما بينها وتتوصل في نهاية الأمر إلى
أداء دور محوري في الحياة اليومية.

نظرية فيبر في جوهرها هي إذن وضع قائمة بالفروق التي تميز الولايات
المتحدة عن ألمانيا وفرنسا لإثبات أن هذه الفروق تتسبب في اختلاف في
السلوكيات: في أحد الجوانب تظهر رموز دينية وفي الجانب الآخر رموز طبقية
تقوم بتيسير مختلف التبادلات التي تصنع الحياة الاجتماعية؛ ومن ناحية أخرى يعيد
لنا فيبر معنى السلوكيات بواسطة مكونات سيكولوجية بسيطة يسهل قبولها:
الشركاء يريدون التوصل إلى تقويم مصداقية أو أهمية نظرائهم، وينتهاز مسئولو
الطوائف المكانة التي يأخذونها لتوزيع شهادات الجدارة أو المكانة الاجتماعية،
ويحاولون فرض ضريبة بأعلى نسبة على مربيهم مما يسمح لهم بالصعود إلى
أعلى درجات سلم المكانة.

هذا التحليل البراق يثير الاهتمام من عدة جوانب؛ فهو يشارك في حل أحد
الألغاز؛ وهو من جهة أخرى - يوضح بطريقة معبرة الإجراءات والمبادئ
الخاصة بلغة ما.

أهم مميزات هذه اللغة هو الغياب الكامل للجوء إلى معطيات تاريخية؛ لأن
فيبر لم يسع على الإطلاق إلى إثبات أن التدين الحالي للأمريكيين نابع من ماضي
الأمّة الأمريكية؛ بل أن التحليل على العكس من ذلك تزامن فقط: إن النسق الطبقي
الأمريكي الحالي هو الذي يفسر تدينًا فريدًا من نوعه داخل أمة صناعية للغاية؛

⁽¹⁴⁾ R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon,
1965; trad. de *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press, 1957.

ومن جهة أخرى يقيم فيبر السمة المقبولة لهذه العلاقة بين المتغيرين المتزامنين بأن جعل منهما أثرا من آثار التماسك؛ أي أنه يحل هذه السمة على أنها نتيجة لمواقف متعددة ولسلوكيات فردية؛ أما هذه السلوكيات الفردية فيصفها بأنها خاضعة لمبدأ بسيط هو: تحديد الثقة التي يمكن وضعها في الآخر على أساس من إشارات تتمتع بنوع من المصادقية.

لكي نثبت أفكارنا يمكن وصف هذه اللغة، طبقا لاستخدام دارج، بأنها وظيفية⁽¹⁵⁾.

إن هذه النظرية صادقة بكل تأكيد؛ فالحقيقة أن جميع قضاياها يمكن قبولها بسهولة؛ ثم إنها متماسكة فيما بينها بشكل يلقي الرضاء؛ وحقيقي أيضا أننا لا نرى ما هو الاعتراض الجاد الذي يمكننا أن نعترض به على نظرية فيبر؛ بهذا المعنى يمكننا أن نقول عنها إذن أنها صادقة⁽¹⁶⁾.

(15) لا شك أن كلمة «وظيفية» غامضة، وأن استخدامها هنا بمعناها الدارج عندما تستخدم بطريقة غير مجازية راجع R. Boudon «La notion de fonction» *Revue française de sociologie*, VIII, 2, 1967, 198-206 (reproduit in R. Boudon, *La Crise de la sociologie*, Genève, Droz, 1971, 205-213) (J. Elster, *Ulysses and the Sirens* Cambridge, Cambridge U. Press, 1979, 28) إن كلمة وظيفية يمكنها أيضا، بل هي تستخدم بالفعل في كثير من الأحيان بطريقة مجازية.

(16) استخدمت عدة مرات الصفة حق *vrai* ومشتقاتها (*vérifier* ... يفتح) ، لعل الوقت قد حان لكي أؤكد أنني أستخدم هذه الكلمة بمعنى استخدام أرسطو لها (القول عن الكائن بأنه موجود وعن الغير كائن بأنه ليس كذلك) أو - هو عود على بدأ - بمعنى نظرية المحاذاة لتارمكي؛ ومع ذلك فإن أوضح أنه توجد أطر يدور حول أن هذه النظرية لا تقبل التطبيق عليها؛ إنما تقبل التطبيق عندما نتساءل على سبيل المثال إن كانت قضية تعريفية بالرسم حقة؛ فإذا لمجنا جانباً قضية الحقائق الصورية فأما لا تصلح للتطبيق مثلما هو الحال مثلاً إذا تحدثنا عن نظرية مثل النظرية الدوركايمية عن السحر (راجع الفصل 1) : كل ما يمكن أن نقوله هو أن كافة هذه القضايا الخاصة بهذه النظرية مقبولة، بمعنى أنها تصف آليات سيكولوجية عادية وأما مركبة مع بعضها بطريقة سليمة وأما تفسر الـ *explanandum* وتنويعاتها في الزمان والمكان .. الخ؛ إلا أنه لا توجد وسيلة واحدة أخرى تجعل بها هذه النظرية - حتى بواسطة الفكر - تناسب أي واقع حتى أننا أصبحنا هنا في موقف مختلف جداً عن السذي يعمل إلى إعادة- مثلاً تطلب نظرية المحاذاة - قضية «الثلج أبيض» إلى واقع يابض الثلج؛ هنا أيضاً يمكن أن نتمسك عرفة كلام كانط: من المستحيل تعريف فكرة الحقيقة؛ إلا أنه من المناسب أن نضيف أنه من الممكن أن نعطي لها تعريفات صادقة محلياً. راجع فصل 8.

من الواضح أنه بالإمكان تقديم تفسيرات أخرى للظاهرة نفسها، وعلى وجه الخصوص التفسير الشائع بأن الحياة الدينية لعبت باستمرار دوراً هاماً في أمريكا؛ لاشك أن المؤرخ سيجيب بهذه الطريقة على المسئلة التي طرحها فيبر، وسيشرح لماذا ظل البعد الديني - منذ مرحلة الاستعمار الإنجليزي - على هذه المكانة التي يحتلها، ولماذا احتفظ بها بعد ذلك؛ من الناحية المثلى ستقوم دراسته على إثبات كيف إن أحداثاً أوضاعاً من الماضي تسلسلت مع بعضها عبر الزمن لتفسير التدين الأمريكي الحالي.

إذا كان هذا هو الحال فإن تحليل مؤرخنا سيقوم على لغة مختلفة عن لغة عالم الاجتماع: وهي اللغة التي اصطلح على وصفها بأنها تكوينية؛ أما بالنسبة لـ *explanandum* فهو واحد في القضيتين: توضيح مبررات الاختلاف الحالي المشاهد بين بعض المجتمعات - المجتمعات المسماة "بالصناعية" - والمتقاربة فيما بينها من عدة جوانب.

هاتان اللغتان - التكوينية و الوظيفية - طبقاً لكلاهما بنجاح على كافة أنواع المواضيع.

ولذلك يمكن في كثير الأحيان تفسير الطبيعة والصورة في هذه اللغة أو تلك؛ فقد أمكن على سبيل المثال تفسير إنتشار القاعدة الأغلبية البسيطة في إجراءات تحديد الأولويات الجماعية إما بالأسلوب التكويني بتحليل الظروف التي ظهرت فيها هذه المؤسسة والعوامل التي أدت إلى تطورها⁽¹⁷⁾ وإما بالأسلوب الوظيفي عن طريق إثبات أن من المرجح أن الأفراد المناط بهم تصور القاعدة الأقل سوءاً (قدر الإمكان) لتحديد الإرادة الجماعية، بناء على الإرادات الفردية، سيتوصلون إلى اختيار هذه القاعدة⁽¹⁸⁾.

(17) L. Moulin «Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes», *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, Avril-juin 1953, 106-148.

(18) J. Buchanan et G. Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, U. of Michigan Press, 1967.

وعلى نفس المنوال تفسر لنا النظريات الكلاسيكية باللغة الوظيفية لماذا تأخذ إعادة الإجماع داخل المجتمعات البدائية نفس الأهمية لقاعدة الأغلبية في المجتمعات الحديثة⁽¹⁹⁾، أو لماذا يكثر شيوع الزواج فيها من ابنة الخال أو ابنة الخالة عن ابنة العم أو العمة⁽²⁰⁾.

لو أتاحت لنا المعطيات المناسبة، لبدى طبيعياً أيضاً أن نبحت عن تفسير إنتشار هذه المؤسسات داخل المجتمعات البدائية بالطريقة "التكوينية".

أن الهيكل المنطقي التحليل الوظيفي هو نفسه الذي أوضحناه في حالة فيبر.

أوضح س. بوكين أن قاعدة الإجماع سائدة في المجتمعات البدائية لأن المجتمعات القريبة من مستوى الكفاف – وهو الحال السائد في مثل هذا النوع من المجتمعات يكون لأي قرار جماعي آثار في غاية الخطورة تتعكس على حالة بعض قطاعات الجماعة؛ ويذكر بوكين على سبيل المثال تحديث عملية الحصاد الذي قد يتسبب في موت من يقومون بعمليات جمع المحاصيل بأيديهم؛ فان نظاماً من هذا النوع لا يمكنه إذن ادعاء الشرعية إلا إذا أعطى كل فرد إمكانية الاعتراض على تطبيق قرار قد يكون مميتاً بالنسبة له؛ أما المساومات التي تطول وتطول التي تصاحب القرار الجماعي في ظل نظام قاعدة الإجماع، فهي لا تمثل أي ضرر داخل النظم التي يكون فيها الاقتصاد بطيء الحركة وحيث يكون متوسط زمن العمل – كما تؤكد الشواهد – أقل بكثير من الزمن المتاح.

كما كان الحال بالنسبة لفيبر فإن هذا التحليل لا يأخذ في اعتباره أيًا من المعطيات التاريخية؛ فهو لا يعمل على تفسير انتشار القاعدة بناءً على تسلسل للأحداث أو على واقع أشياء حدثت في الماضي؛ أنه يستتبط وجود المؤسسة المذكورة من الخدمات التي تتيحها لأعضاء المجموع أي بالوظائف التي تقوم بها داخل النسق الاجتماعي المذكور.

(19) S. Popkin, *The Rational Peasant*, Berkeley, U. of California Press, 1979.

(20) C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris PUF, 1967 (1945); «The future of Kinship studies» *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1965, 13-22.

إن *الحقيقتين* اللتين حددتهما — على التوالي — بالمنهج التكويني وبالمنهج الوظيفي تكون في بعض الأحيان متكاملتين؛ وفي أغلب الأحيان عندما تكون الطريقتان متاحيتين معا فهما تبدوان متجاورتين فقط على طريقة الآراء الواردة في كتاب *L'Apologie* لريمون سيبون؛ فالواقع أن اللغة والمعطيات وأسلوب الإثبات المستخدم في الحالتين على درجة من شدة التباين يصعب معها علينا — على النقيض من توصيات دوركايم — أن نجمع معا نمطي التحليل.

إن اللغتين — كما تتيح العلوم الاجتماعية تبينه بكل سهولة — تدركان على أنهما متناقضتان في موضوعهما وبعملق: واحدة فقط منهما تعتبر قادرة على إصدار نظريات حقة.

وظيفية في مقابل تأويلية

يمكن توضيح هذه النقطة بأن نذكر محاولات قامت بها شخصيات هامة لإثبات تفوق إما اللغة الوظيفية (مثل: مالفينوفسكى) أو على العكس اللغة التكوينية (مثل ب.ريكور أو ى. هابرماس مثلاً).

أشار أ. جلنر أن أعمال مالفينوفسكى — وهو أحد رواد التحليل الوظيفى — لا تفهم إذا قلنا من تقديرنا لتأثير أرنست ماخ عليه وعلى الكثير من مفكرى جيله⁽²¹⁾؛ ويمكن أن نقيس شعبية هذا العالم فى الطبيعة وفيلسوف العلوم فى عصره إذا عرفنا أنه نال شرف مناقشة كل من لينين وإنشتاين له.

لما كانت التجريبية النقدية (*empiriocriticism*) لـ de Mach تعكس إرادة تطهير علم الفيزيقا من أى عامل غير قابل للمشاهدة؛ أى أن فكرتها الضاغطة كانت أن العلوم يجب أن نكتفى بتحديد العلاقات التى تقيمها الظواهر القابلة للمشاهدة فيما بينها؛ بهذا يوضح لنا ماخ — بطريقة مبهرة بالفعل — موقفاً كلاسيكياً (لقد كان لينين على حق، حسبما يقول جلنر — عندما شبه ماخ ببركلى)

(21) ألف مالفينوفسكى أطروحة بحثية عن ماخ، راجع :

E. Gellner, «Zeno of Cracow or Revolution at Nemi or The Polish revenge; a drama in three acts», in *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1987, 47-74.

وهو الموقف الذي تم الدفاع عنه - في وقت أو آخر - داخل كافة قطاعات النشاط العلمي.

إن هذا المذهب نفسه الذي تولد عنه مذهب السلوكيين *behaviorisme* في علم النفس أو الوضعية *Positivisme* في علم الاجتماع.

هكذا حاول علماء الاجتماع الوضعيون⁽²²⁾ إقصاء أي مرجعية للدوافع المحركة للفاعل الاجتماعي، متذرعين بأنها غير قابلة للمشاهدة.

لا يكتفى مالمينوفسكي باتباع هذه المبادئ بطريقة سلبية؛ لقد كانت له أيضا مبررات قوية للأخذ بها؛ وكما يشير جليزي فان هذا البولندي - وربما يعود ذلك إلى المصير الذي واجهه بلده الأصلي المعذب - قد قاده تفكيره إلى دراسة صلابة وإمكانية التعويل على المعرفة التاريخية؛ وسرعان ما توصل إلى نفس استنتاجات أصحاب المذهب التاريخي *Historismus*، ألا وهي: لا يمكن أن تكون هناك حقيقة موضوعية في التاريخ، ولا يمكن "تفسير" الظواهر التاريخية، ولكن يمكن تأويلها فقط؛ إن حساسية ونظرة المؤرخ هما بالضرورة متأثرتان بزمانه وبالإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه؛ وهو غير قادر على التجرد من مصالحه واهتمامات عصره، ويتعين عليه إعادة ترتيب كافة أنواع المعطيات مثل الحالات النفسية للفاعلين التاريخيين مستخدما في ذلك الوسائل المتاحة؛ غير أنه لا توجد وسيلة واحدة موضوعية تسمح بالتحكم في صدق هذه العملية التركيبية التاريخية.

تقوم حجج التاريخية هذه على ملحوظة ليست سهلة القبول فقط وإنما هي أيضا عادية جدا. الواقع بالفعل أنه لا يمكن أن نروى قصة عام 1802 بنفس الأسلوب في عام 1815 أو في عام 1885؛ وبالنسبة للمشاهد في عام 1885 (وليس لمشاهد 1815) عام 1802 هو العام الذي ولد فيه فيكتور هوجو؛ ومن جهة

(22) إنما على وجه الخصوص حركة مبهمة لعلماء الاجتماع الذين تأثروا بكونت وبلوركام، عملوا على شرحها وتغديتها وكان ح. لوندبرج هو دون شك أفضل المبررين عنها *G.A. Lundberg Foundations of sociology, New York, 1939.* الوضعية الجديدة - المرتبطة بالحركة المسماة «التحريرية المنطقية» - لـ أ. نوربات وك. هاميل على وجه الخصوص - كان لها تأثير أكيد على العلوم الاجتماعية.

أخرى فإن ظهور وسقوط بعض التصورات تجعل من المستحيل تحليل بعض الأحداث بنفس الطريقة في فترتين مختلفتين؛ إذ لا يمكن كتابة التاريخ الأدبي في بداية القرن التاسع عشر بطريقة متطابقة قبل وبعد أن فرض تصور الحركة الرومانسية⁽²³⁾ نفسه؛ كما أنه لا يمكن أن نحصى المبررات - هذا لا صلة له أبدا بتطور التوثيق - التي تؤدي إلى عدم كتابة تاريخ الثورة الفرنسية اليوم كما كتب بالأمس؛ لا شك إذن في أن الإجابة على بعض الأسئلة التاريخية لا تستطيع أن تمنع نفسها من التأثير بنوعية وموقف المراقب.

غير أن مالمينوفسكي يعالج هذه النتيجة بطريقة مبالغ فيها؛ فبعد أن انتهى إلى الاقتناع بأنه من رابع المستحيالات إعادة تركيب التاريخ بطريقة موضوعية، استخلص من ذلك عدم إمكانية أن يتوصل التاريخ إلى الأهداف الطبيعية المعرفية التي يدعى أنه يحددها لنفسه⁽²⁴⁾؛ وكما فعل أصحاب المذهب السلوكي والوضعيون بطلبهم اقضاء ذاتية الفاعل الاجتماعي من حقل نشاطهم، يقرر مالمينوفسكي إذن طرد الماضي وإنشاء علم تزامني تخصصي في دراسة العلاقات بين المتغيرات القابلة للمشاهدة هنا والآن.

يصل مالمينوفسكي هكذا إلى نتيجة أن الحقائق الدياكرونية (المتطورة في زمانها) وهي التي يكشفها المنهج التكويني - ليست سوى حقائق زائفة؛ أما ما يستحق وحده اسم الحقائق فهي نتائج التحليلات التزامنية أو الوظيفية.

(23) رصد هذه النقطة جيدا : مالمينوفسكي (راجع : R. Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, chapitre 3) كما رصدها كذلك ويندلاند وريكارت .

(24) يوضح جلنر جيدا أن تشدد مالمينوفسكي ناشئ أيضا من كونه بولنديا وهو لذلك لم يكن في استطاعته إلا أن يشكك في علم الأجناس التطوري وفي التاريخ على حد سواء؛ فقد بدا له هذا الفرع من العلوم عملا للغاية بالايولوجيا : فأنت تذكر معركة هاستنجز لأن الارسطوقراطية المالكة للأرض قوية في إنجلترا؛ لقد وضع هذا الموقف الناقد مالمينوفسكي على طريق اللغة لـ اللا- تاريخية والتوافق- زمنية synchronique المستخدمة من الاقتصاديين، ولكنها قد سحبت بعد ذلك على العلوم الإنسانية الأخرى؛ مع مالمينوفسكي لم يعد المطلوب تفسيره هو التغير وإنما الاستقرار ؛ نقد للتاريخ يذكر بأن مالمينوفسكي موجود لدى فرو في : *L'Histoire sous surveillance*, Paris, Calmann Lévy, 1985.)

بعد مرور بضعة عقود، ظهرت مبالغاة مالمينوفسكى فى صورة جديدة، حين بدأ البنيويون فى الستينيات، بعد أن أعادوا اكتشاف ما للتحليل الوظيفى من أهمية وخصوصية، اقتنعوا بأنهم استبدلوا بشكل نهائى شكوك المنهج التكويني بلغة تسمح بالوصول إلى اليقين العلمى.

المحلجة فى الحالتين هي كما يلي:

(1) يمكن لظاهرة اجتماعية أو تاريخية أن تفسر بطريقتين: إما وظيفية أو تكوينية

(2) [الحقيقة واحدة] *

(3) [نموذج واحد فقط من النموذجين مقبول] *

(4) تفسيرات النموذج التكويني مشكوك فيها لأن...

(5) التحليل الوظيفي وحده هو المقبول.

ويكفى إحلال كلمتي تكويني و وظيفي الواحدة محل الأخرى في مكان ظهورها لإقامة الموقف البديل.

وهكذا تسائل ب. ريكور مطولا - فى أعماله العظيمة فى فلسفة التاريخ - عن جوهر التفسير التاريخي وانتهى إلى قرار هو انه يكمن فى السر: أي أن تفسير ظاهرة ما هو تقديم رواية عادلة وبالتالي مقبولة للكشف عن الظاهرة المذكورة والأحداث التي سبقتها؛ التحليل التاريخي الناجح هو فى النهاية ذلك الذى يسمح بادراك كيف ان الحالة التي كانت للأشياء $x_t + 1$ قد تولدت من الحالة السابقة مباشرة لها x_t (25)؛ إذن وباختصار فان المنهج التكويني هو منهج التاريخ: إنه يسمح بكشف معنى الماضي.

إن مجرد مسألة جوهر التفسير التاريخي تتضمن بالطبع فى ذاتها أن طريقة واحدة فقط للتفسير التاريخي هي التي يمكن اعتبارها مقبولة (26).

(25) P. Ricœur, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1983, I.

(26) يمكن أن نجد هذه الاحدية ذاتها فى الجدل الذي دار بين ر.و. فوجل و ح.ر. التون وهما مؤرخان كبيران فى (*Which Road to the Past? Two Views of History*, New Haven, Yale U. Press, 1983) وقد سلم كلاهما بأن للتاريخ جوهر.

أما فيما يتعلق بموضوع ريكور الرئيسي، أي تماثل التفسير التاريخي مع السرد، فقد تم إثباته بواسطة حجة هيكلها يتكون من نفس القضايا مع فارق واحد هو إحلال كلمة تكوينية محل كلمة وظيفية⁽²⁷⁾.

إذ أن ريكور - وقد اعتمد على التراث التاريخي (Historiste) وعلى الأبحاث الأمريكية المعاصرة المتعلقة بفلسفة التاريخ - قام بتكوين فكرة عدم إمكانية وجود تأويل تاريخي يمكنه اختزال وجود المشاهد : فهذا التأويل نتج من لقاء بين المادة التاريخية وشخص، وهذا الأخير يدركها بالضرورة عبر اهتماماته الخاصة - بالمعنى الفكري للكلمة - واهتمامات عصره؛ وعليه فإن فكرة تقديم حقيقة موضوعية مستقلة تماما عن المشاهد هي بالضرورة وهم.

هيكلم حاجة هابرماس في كتاب معرفة ومصلحة هو في واقع الأمر مطابق لم حاجة ريكور، على الرغم من كونه قد البسها لباسا مختلفا تماما؛ يقول: إن ديلثي لم يذهب إلى أبعد مما كان عليه أن يفعل في رفضه للموضوعية في التاريخ، إذ أن كل تحليل تاريخي يقدم نفسه على أنه موضوعي ومستقل عن مميزات شخص المراقب هو بالضرورة كاذب لأنه متناقض مع الجوهر ذاته للتفسير في التاريخ الذي هو دائما تأويل.

بالنسبة لهابرماس، فكرة إمكانية أن تضع نفسك محل الآخر أو إمكانية أن تجعل نفسك معاصرا للفاعلين الاجتماعيين في الماضي هي مجرد وهم، يتعين إرجاع مصدره إلى نظرية الحقيقة: هي صورة طبق الأصل: من الواقع وهي ديانة الموضوعية؛ يتشكك هابرماس بشكل راديكالي في طموح ديلثي - الذي كان أيضا طموح فيبر بالمناسبة - الذي أراد "أن يسمو بفهم المفرد إلى المصادقية الكلية"⁽²⁸⁾.

(27) يتهد علم الأجناس هو أيضا صراعا بين «التكوينية» (مثل ح. بالانديه) و«البنويين» (مثل ك. ليفي-ستراوس)
(28) «Ob das Verständnis des Singulären zur Allgemeingültigkeit erhoben werden kann», cité par J. Habermas *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1973, 229 (trad: *Connaissance et intérêt*, Paris Gallimard, 1976),

يرى هابرماس أن ديلثي ينقذ اصطلاحيا فكرة الموضوعية بواسطة فلسفة الحياة؛ لكن الواقع هو أن ديلثي قد رأى فعلا أن العلوم الإنسانية تواجه مواقف بحثية يمكنها أولا يمكنها أن تنتسب لمعيار الموضوعية؛ راجع: S. Mesure, *Dilthey*, PUF, 1990.

وباختصار نقول أن مؤيدى التحليل الوظيفي، مثلهم مثل مؤيدى التحليل التكويني يستخدمون ضمنا مخطط محاجى متطابق، وهو الذى يلخص القضايا من 1) إلى 5) المذكورين أعلاه؛ الفرق بين الاثنين يتموقع فى النقاط الثلاثة التعليقية فى نهاية القضية (4) ؛ بالنسبة لينوفسكى التفسيرات «التكوينية» مشكوك فيها للأسباب التى يشير إليها «التاريخيون» وخاصة لأنها لا تستطيع أن تكون موضوعية؛ أما بالنسبة للتأويليين فإن لتفسيرات «الوظيفية»⁽²⁹⁾ مشكوك فيها لأنها لا ترى سوى أن الحقائق التاريخية هى دائما عملية تأويل وأنها تدعى لنفسها موضوعية وهمية تماما.

فى النهاية، كان من نتائج مبدأ الحقيقة الواحدة أن تولدت حقيقة مزدوجة؛ وطبقا للحدوس فإن منها من إرتبط بإحدى المجموعتين الغامضتين التى تضع خطوطها العامة القائمتان التاليتين:

الموضوعية	ضد-الموضوعية
لا للتأويلية	تأويلية
تفسير	تأويل
تحليل تزامنى	تحليل لا تزامنى
تحليل وظيفي	تحليل تكويني
حقيقة = موضوعية «المعنى» ضد الموضوعية	

تتسم هاتان القائمتان بالغموض ومعانى الألفاظ التى تحتويها تبدو متغيرة جدا من إطار لآخر أو من باحث لآخر؛ إذ توجد مثلا متغيرات للموضوعية والتأويلية؛ إلا أن أهم شئ هو من ناحية استمرارية هاتين «الحقيقتين» فى الزمن، ومن جهة أخرى واقعة أننا ندركها، دائما على أنهما تستبعدان بعضهما البعض.

أخيرا - ليس موضوعى بأى طريقة كانت أن أناقش هذه المسألة هنا - فإن هذا الوضع يؤدي إلى إنتاج ما يسميه «باريتو ترددات»، لما لهاتين الحقيقتين من ميل السيطرة كل منهما على الأخرى.

(29) استخدم مرة أخرى هذه الكلمة بالمعنى الشامل الذى يوضحه مثل فير عن الطوائف البروتستانتية أو تجمعات بركانان وتولوك عن قاعدة الأغلبية.

التعددية الموضوعية للنماذج واللغات

في الواقع - مثلما يكفي مثل فيبر الذي ذكرته في بداية هذا الجزء لإثباته- أننا نقابل مواقف تبدو فيها الظواهر قابلة للتفسير بطريقة مقنعة في لغات شديدة التباين ، مثل اللغة الوظيفية الترامنية واللغة التكوينية الالتزامية.

توجد أيضا مواقف تكون اللغة التكوينية وحدها هي التي تبدو قابلة للتطبيق فيها؛ ويذكر باسمور أيضا في هذا الصدد مسألة الاختفاء المفاجئ للسحر في القرن الثامن عشر⁽³⁰⁾؛ إن مثل هذه المشكلة تتطلب في رأيه حلا بلغة السرد؛ إذ كيف نستطيع الإجابة على ذلك بطريقة أخرى- كما نقول محاجته - سوى بوصف - يجد أعلى من التفاصيل - التغيرات التي طرأت - على المواقف إزاء السحر و التي تشهد بها مستندات العصر؟ ويصعب التأكيد على أن مثل باسمور هو ضمن أفضل الأمثلة⁽³¹⁾ ؛ ولكن الحقيقة هي أننا في أحيان كثيرة نشعر عن حق أن أكثر الطرق قبولا لتفسير واقع الأشياء يتمثل في وصف يتسم بأكثر قدر من الموضوعية للتغيرات التي انتهت إليها هذا الواقع؛ ومهما كان الأمر فتوجد مواضيع تبدو فيها التفسيرات التي من النموذج الوظيفي على درجة مئوس منها لصحالتها⁽³²⁾.

نجد بالتبادل حالات يصعب فيها استخدام اللغة التكوينية؛ فعندما يتساءل س. بوبكين حول السبب وراء وجود قاعدة الإجماع في المجتمعات البدائية التقليدية، فهو يقوم لذلك تفسيراً وظيفياً مقنعاً، أذكر به هنا باختصار : ففي المجتمعات القريبة من مستوى الكفاف يريد كل فرد أن يتمكن من استخدام حق النقض - الفيتو - ضد قرارات جماعية قد تؤثر على حالته ذاتها؛ ومن جهة أخرى ففي مثل هذا

(30) J. Passmore, «Explanation in everyday life, in science and in history». *History and Theory*, n° 2, 1962, 105-123.

(31) اقترح أ. أوبرشال تفسيراً وظيفياً لهذه الظاهرة في:

«Culture change and social movements», 84^e rencontre annuelle de l'Association américaine de sociologie, San Francisco, 9-13 août 1989 (ronéo). Voir chapitre 1.

(32) توجد حجة تستخدم أحيانا لإنقاذ مبدأ الحقيقة الوحيدة في حالة لو أن نظريتين صادقتين وغير مشتركين تدرسان ظاهرة واحدة، وهي تلخص في إعلان أن هذه الحقائق متكاملة؛ إن هذه السمة البلاغية للحجة تكشف نفسها من جانبها البديهي.

النموذج من المجتمعات، الوقت المتاح كبير لدرجة أنه يتيح إمكانية استمرار المناقشة المطولة لفترات طويلة جداً، دون أن ينجم عن ذلك ضرراً وهو ما يتيح في النهاية الوصول إلى قرار إجماعي؛ إلا أنه يصعب جداً إعطاء تفسير تاريخي لغياب ما يشهد على نشأة وتطور هذه المؤسسات؛ وإذا افترضنا أن هذه الصعوبة العملية قد أمكن التغلب عليها، فإن المنهج التكويني - بسبب اضطراره لطبيعته ذاتها إلى التأكيد على الشروط "الخاصة" التي أدت في هذه إحالة أو تلك إلى ظهور المؤسسة المذكورة - سيصعب عليه تفسير طبيعته شبه الكلية في عالم المجتمعات التقليدية.

يمكننا أن نقدم نفس الملاحظات حول التفسيرات الوظيفية التي يعرضها ك. ليفي سترأوس عن تفضيل بنت الخالة: إن ذلك يضمن حركية أفضل للنساء بين الوحدات البدائية للمجتمع ويساعد بهذا الشكل على تكامل المجموعة؛ هذه النظرية لا تجد منافساً قوياً لها من النموذج التكويني.

أما فيما يتعلق بالحجج التاريخية - التي يستخدمها مالفينوفسكي أو هابرماس لاستخلاص نتائج فيضية - فهي أيضاً غير صادقة إلا في بعض المواقف الخاصة؛ إذ توجد بالفعل مسائل تاريخية تنتمي - بطبيعتها ذاتها - إلى التأويل والتي يكون من الوهم البحث إزائها عن إجابة موضوعية واحدة؛ ولكن توجد مسائل أخرى لا يكون لها معنى إلا إذا استهدف الرد عليها بإجابة وحيدة وإلا إذا اعتقدنا بالتالي أنه في استطاعتنا فعل ذلك.

النقاش الذي دار في مرحلة ما بعد فيبر حول الأخلاق البروتستانتية يوضح تماماً هذا الضرب الثاني من الصورة؛ فقد أثبت في النهاية وبشكل حاسم أن لنظرية فيبر تعتبر غير مقبولة من ناحية الموضوعية ويتعين تقديم تفسير آخر للعلاقات المتبادلة التي يمكن رصدها بين البروتستانتية والرأسمالية (33).

(33) S. N. Eisenstadt, «The Protestant Ethic Thesis in Analytical and Comparative Context», *Diogenes*, 59, 1967, 25-46; L. Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York, Wiley, 1970; R. Boudon «Explication, interprétation, idéologie», *Encyclopédie philosophique*, Paris, PUF, tome I, 1989, 241-254.

يوضح أيضا المثل الذي أوردناه في الفصل السابق مسألة ذات إجابة وحيدة: فمن بين تفسيرين محتملين (التفسير الثقافي والتفسير عن طريق نظرية الفرص) للعلاقات المتبادلة التي تم رصدها بين الملة الدينية والتخصص العلمي لدى الأستاذة الجامعيين الأمريكيين، أحدهما مقبول والآخر لا.

إن طبيعة النقاش ذاتها - في هذين المثلين - تتضمن وجود إجابة وحيدة وموضوعية، أي أننا لا نرى كيف - يمكن في حالات مثل تلك - تحديد إجابة مقبولة دون أن نختزل تماما ذاتية الباحث المحلل .

وعلى العكس من ذلك فعندما يكون الأمر متعلقا بمسألة أصل جذور الثورة الفرنسية، فإننا لا نرى كيف يمكن أن نجتهد من أجل الحصول على رد فريد/وحد لا يكون متأثرا بذاتية المؤرخ.

كما أننا بينا في الفصل السابق أنه من الممكن الإجابة بطريقة موضوعية على الأسئلة التي من النموذج « هل X / أحد أسباب Y ؟ » وأن ذلك غير ممكن بالنسبة للأسئلة التي من النموذج « ما هو Y / سبب في Y ؟ »، فالسؤال الأول يتضمن مبدئيا وجود إجابة واحدة فقط، يتعين أن تتاح إمكانية التحقق من صدقها بطريقة موضوعية؛ على حين أن الثانية تستبعد تماما إمكانية وجود إجابة واحدة وحاسمة: فهي لا يمكن أن تحصل على إجابة إلا إذا قدم المشاهد تأويلا، لها وهذا التأويل يكون بالضرورة متأثرا بذاتيته.

ففي الواقع يكتسي تفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية سمات متنوعة للغاية؛ إذ يمكن إعطاء إجابة وحيدة وموضوعية على بعض منها، ولا يتاح ذلك بالنسبة للبعض الآخر؛ إذ يمكن لبعض الأسئلة أن تحصل على إجابات متعددة وصادقة أيضا من مناهج تفسيرية وبلغات مختلفة؛ وفي حالات أخرى يمكن لإحدى اللغات أن تورد ردا مقنعا لمسألة ما، على حين تبدو لغة أخرى غير قادرة على إيراد إجابة مقبولة.

التنوع في هذه المواقف والتي يستحيل وصفها بطريقة شاملة وكاملة - يزود الجانبين بالحجج: فهو يزود التأويلين بحجة وجود مسائل ترفض أي رد موضوعي ويزود الموضوعين بحجة وجود مسائل تقبل ردا أوحدا.

ألا أن سمة أحادية الجانب للنائج التي يحصل عليها الجانبين تأتي بلا شك كنتيجة لا لإنحياز وإنما من من حاجة خطوطها العامة ممثلة في القضايا من (1 إلى 5)؛ وإذا كانت المجموعتان اللتان تحدثنا عنهما أعلاه تبدوان على هذه الدرجة من الثبات عبر الزمن ، فإنما يعود ذلك لا للمشاعر - المشكوك في وجودها بشكل كبير - التي يمكن أن تثيرها، ولكن من مبدأ بسيط وبرئ يمكنه أن يؤخذ على أنه من نافلة القول: إلا وهو المبدأ القائل [إن الحقيقة واحدة فقط]*.

التقابل بين تفسير سببي وتفسير غائي

مثال التقابل بين تفسير تكويني وتفسير وظيفي لا يمثل حالة فريدة، بل إنه، على العكس من ذلك، يمثل حالة نموذجية؛ فما أن يبدو أنه توجد إمكانية لتفسير ظاهرة واحدة بواسطة لغتين مختلفتين إلا ونلاحظ في كثير من الأحيان تقديم مبررات تثبت أن إحداها هي - سليمة؛ والمخطط المحاجي يبقى دائما ذلك الذي قدمته أعلاه والذي يؤدي فيه مبدأ الحقيقة الواحدة دور المحور.

ونحن نلتقي به في التقابل بين التفسير السببي والتفسير الغائي؛ إن إمكانية الحديث عن بعض الظواهر بطريقة سببية أو بطريقة غائية لا ينطبق فقط على الساعات والكمبيوترات ولكنه ينطبق أيضا على الظواهر «الطبيعية»؛ لا شك أننا نعتبر بشكل عام اللغة الغائية لا تتفق مع الظواهر الفيزيائية أو الكيميائية؛ إلا أن تنافسا يطفو على السطح بين اللغتين ما أن يتعلق الأمر بالظواهر البيولوجية والنفسية والاجتماعية؛ بل إن هذا التنافس يشتد للغاية في الحالتين الأخيرتين؛ ولكن كثيرا ما يحدث أن تجد إحداها نفسها - بتأثير من مبدأ الحقيقة الواحدة - مزودة بميل واضح للاحتكارية.

التراث الماركسي يزودنا بمثل كلاسيكي لهذا النموذج من العمليات وهو مشهور لدرجة أن كلمة واحدة تكفي لتذكير به.

فقد اقترح إنجلز في نص مشهور له تفسير الأفكار بأسبابها الاجتماعية واستبعد الممارسة - التي اسمها/بيولوجيا - المتمثلة في تفسير هذه الأفكار -

بطريقة غائية- انطلاقا من المسائل التي تبحث في إيجاد إجابات عليها والمشاكل التي تعمل على حلها:

« [الأيديولوجي] يعمل بمادة ذهنية خالصة ويتعامل معها دون تمييز على أنها من نتائج الفكر وهو لا يبحث في تعميق البحث فيها بوضعها في المحك مع عملية أخرى أكثر بعدا عن التفكير؛ وهذا يبدو له من طبيعة الأمور⁽³⁴⁾ »

تبدو هذه السطور اليوم ومع البعد الزمني ضمن الكلمات الأكثر تأثرا في العصر الحديث بما أنها عبرت عن المبدأ الأساسي للمادية الماركسية؛ يتعين فهم الأفكار - سواء السياسية أو الأخلاقية والفلسفية، على سبيل المثال - كما يقول لنا النص - لا على أنها محاولة يقوم بها هؤلاء الذين يعبرون عنها من أجل حل هذه المسألة أو تلك؛ لأننا إذا اعتمدنا منظورا مثل هذا نكون قد أتسمنا بالأيديولوجيا؟ وإنما يتعين علينا، إذا أردنا التعامل بطريقة علمية مع الأفكار، وعلى العكس من ذلك، أن نضعها في علاقة «مع عملية أكثر بعدا ومستقلة عن الفكر» ؛ أي - وبكلمات مختلفة - يتعين تفسير الأفكار بطريقة ليست غائية وإنما سببية؛ لا انطلاقا من أهداف يبدو أنها ترصدها وإنما تأسيسا على إطار اجتماعي تظهر هي داخله.

لم يفتح كهف لعل بابا أكثر ثراء من ذلك؛ فلعلها المرة الأولى في تاريخ الفكر البشري التي يطلب فيها التعامل مع الأفكار على أنها أشياء.

وإذ أمعنا التفكير في ذلك جيدا فسنجد أن هذا النص - الذي صيغ بالمناسبة بكل حرص - هو بكل معنى الكلمة: مذهلا؛ فقد جرد بجرة قلم نشاطا فكريا دام قرونا من أهليته؛ إذ أن مؤرخي الأفكار دأبوا -دون أن يفكر أحد أبدا في التشكيك في هذه الممارسة - على تفسير الأفكار بالأفكار؛ وهكذا، يقوم مؤرخ للفلسفة بطريقة طبيعية بتحليل فكر كانط على أنه إجابة على بعض الأسئلة؛ وكذلك يفعل مؤرخ فن التصوير أو الموسيقى عندما يجتهد بصورة طبيعية في تفسير الأعمال

(34) K. Marx et F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1968, tome 39,97.

التي يتعامل معها على أساس نيات أصحابها وردود أفعالهم إزاء ما أنتج في عصرهم؛ كل ذلك في رأي انجلز، يدخل في إطار التحليل الأيديولوجي، وأما التحليل العلمي للأفكار فيتعين أن يكون سبباً لا غائباً.

هنا أيضاً اعتقد أننا لسنا إزاء موقف مسبق أكثر من كوننا بصدد تطبيق لمبدأ ايستمولوجي اعتبره انجلز من نافلة القول أي أنه لا يمكن أن نفسر حقيقة ظاهرة ما بطريقتين متباينتين في جذورهما.

ما يؤدي بي إلى هذا الفرض هو أن وجهة نظر انجلز التي هي أبعد من أن تكون من العلامات المميزة للماركسية – تظهر باستمرار مكتوبة بأقلام متعددة ومختلفة.

فها نحن نجد عند دوركايم ملاحظة قريبة من ملاحظة انجلز؛ فهو يعلن أيضاً مبدأ أن تفسير الأفكار هو أن نثبت أنها من آثار العوامل الاجتماعية: فالأفكار الأخلاقية يجب أن تفسر انطلاقاً من «الحياة الأخلاقية»؛ أما عن علم الأخلاق، فيشك دوركايم في إمكانية أن يجعلنا نفهم أي شيء عن الحياة الأخلاقية، ذلك لأن «كافة المسائل التي يطرحها عادة علم الاجتماع للدراسة، تعود (...) لا إلى أشياء وإنما إلى الأفكار أيضاً»⁽³⁵⁾؛ دوركايم يتحدث أيضاً عن تحليل أيديولوجي عندما يتعلق الأمر بمنهج تحليلي يهدف إلى تفسير الأفكار بالأفكار؛ مثلما هو الحال بالنسبة لإنجلز فإن دوركايم يعتقد في وجود طريقة علمية – الطريقة السببية – وطريقة وهمية – الطريقة الغائية – لتفسير الأفكار.

مثل هذه الدوجماتية قد تبدو اليوم محيرة للغاية؛ فإذا وجدت حالة واحدة تتكامل فيها لغتان أكثر من أن تقصى إحداها الأخرى، فهي بالفعل هذه الحالة؛ أننا لا نستطيع – ونحن نحلل فكر كانط – أن نخترل المسائل التي طرحها؟ لا نملك إذن أن نتجاهل البعد الغائي في تفسير الأفكار، ومن جهة أخرى يبدو واضحاً أن الإطار الاجتماعي الذي يتحرك داخله المؤلف يمكنه أن يشارك أيضاً في تفسير

(35) E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1950 (11^eed.) (1895), 23.

عمله؛ إن انجاز كان على حق عندما أشار إلى أن كالفان لم يكتفي بإعادة التفكير في أعمال لوثر وإنما كانت أفكاره نابعة من ظرف وإطار مختلفين.

ومع ذلك فتحت تأثير من بديهية الحقيقة الواحدة لا زالت اللغتان تصوران على أنهما متناقضتان .

مسألة د. بلور

في عصرنا هذا تقدم أعمال د. بلور توضيحا مهما للإصرار على إعطاء تفسير سببي لظواهر تبدو أنها تتبع بالأحرى التحليل الغائي؛ إنها تبرز بهذا الشكل أحد وجهات النظر التي عبرت عنها مرارا في الفصول السابقة وهي أن أكثر ما يصعب - وبأكثر مما نتصور - تحديده مسبقا هو إن كان أحد القبلات مؤهل للتعبير عن ظاهرة ما (36).

وإذا لخصنا الموضوع الرئيسي لبلور - في عجلة - فإن علم اجتماع العلوم يتعين عليه أن يحل الأفكار العملية بطريقة غير غائية ولكن سببية؛ وفي شرخه لذلك - يقول بلور - أننا نفسر بصورة طبيعية الأفكار الكاذبة بطريقة سببية بأننا نثير تدخل عوامل مصدرها نفسى أو اجتماعي؛ ولكنه يتعين أيضا، على حد قوله، تفسير الأفكار الحق، أو، كما يجدر بنا أن نقول، الأفكار التي تعتبر كذلك في العالم العلمي، بطريقة سببية؛ الحقيقة أنه لا يوجد فرق جوهري بين معتقدات علمية ومعتقدات أخلاقية؛ إذ يتعين على الاثنيتين أن تحللا على أساس حالة المجتمع، مثلما هو الحال بالنسبة للتمثيلات الجماعية التي يتحدث عنها دوركايم.

(36) أسجل عابرا أنني بخلاف بلور اقترح هنا إلغاء الامثال التقليدي الذي يقول إن اعتناق أفكار حقيقية يجب أن يفسر بطريقة غائية واعتناق الأفكار الكاذبة بطريقة سببية (راجع - حول هذه الرؤية التقليدية، الفصل الأول) واضعا كمبدأ أنه يتعين علينا محاولة تفسير كل معتقد لا بطريقة سببية وإنما بطريقة غائية؛ ويشير ك. دكسون في:

The Sociology of Belief, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980 .

عن حق أن نقاط ضعف علم الاجتماع للعربي تنبع من تمسكه بالمثل السببي.

أنه من المفيد أن نوضح حاجة بلور بمثال: فهو يقدم، في نصوص مستنفذة للغاية⁽³⁷⁾، فكرة إن الأخذ بالقضايا الرياضية يجب أن تعالج أيضا بطريقة سببية؛ وعمل عالم الاجتماع يكون في هذه الحالة هو إثبات أن «الأفكر» الرياضية تعتمد على معتقدات جماعية سائدة في المجتمع العلمي وأنها تستمد سلطانها الإجباري من هذه الصفة الجماعية.

بلور يستلهم هنا على الأرجح نص من نصوص ونسن⁽³⁸⁾ الذي تآثر تأثيرا مباشرا ببيتجنشتاين⁽³⁹⁾ المرحلة الثانية.

لنفترض أن أحدا طلب منا أن نكمل السلسلة 1، 2، 3... فإننا سنجيب بسهولة «6,5,4...»؟ التفسير الغائي لهذه الإجابة بسيط: يدرس المرء، بواسطة الفكر، الحقيقة التي يمثلها تسلسل الأرقام ويستخلص من ذلك الإجابة عن السؤال المطروح؛ ويفترض هذا التحليل وجود حقيقة رياضية غير مرئية يصفها بلور أنها «أفلاطونية»؛ ويقول بلور أن الصعوبة تنشأ من أننا لا يمكن أن نتحدث عن واقع رياضي إلا مجازيا؛ فهل من المقبول أن يسبق واقع رياضي تشييد البناء الرياضي؟ ليست الرياضة اختراع لا اكتشاف؛ ولكن في هذه الحالة كيف نفسر أن الشخص يجد نفسه مجبرا على الرد «6,5,4...» على السؤال المطروح؟ التحليل الغسائي يقودنا حسبا يشير بلور (وأنا أخص هنا حجته بإعادتها إلى نقاطها الرئيسية فقط) - إلى صعوبات غير قابلة للحل.

لا شك أن بلور ليس أول من اقترح سؤال ما هو المقابل الحقيقي - إن أمكن قول ذلك - للحقائق الرياضية؛ وكان بلور واعيا بذلك تماما، إذ أنه يناقش بشكل

(37) D. Bloor, «Wittgenstein and Mannheim on the sociology of mathematics», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4, 2 août 1973. 173-191. in *Knowledge and Social Imagery*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976, trad. : *socio/logie de la logique*, Paris, Pandore 1982.

(38) P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

(39) L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, trad. de *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Francfort, 1974 et surtout *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, Suhrkamp, 1984 (nouvelle édition).

مفصل الإجابتين الكلاسيكيتين التي أجاب بها كل من ستيوارت مل وفريج على هذا السؤال.

إلا أن إجابة ستيوارت مل التي تقول أن الأفكار الرياضية نابعة من التجربة ($3 = 1 + 2$ لأن حصاتين وحصاة تصبح ثلاثة) لا تقنعه وهو يعترف بأن اعتراضات فريج على موضوع ميل قوية: لأن فكره الصفر لم تكن لتتبع من التجربة؛ كما أن التجربة لم تعلمنا أن $1 + 99999 = 100000$ ؛ إلا أن بلور يضيف أنه لا يمكن التسليم بالتصور الأفلاطوني الذي لفريج عن الواقع الرياضي.

إن الحقائق التي اكتشفها الرياضيون هي مثل خط الاستواء، فهي ليست إذن نتيجة خالصة من إنتاج الخيال ولا هي حقائق تدرك بالحواس، ما هي إذن؟

يجيب بلور على هذا السؤال بسلسلة من التحليلات مفيدة جداً في أحيان كثيرة، استخلصها من تاريخ الرياضيات؛ وهو يدرس في إحدى هذه الدراسات حكاية $\sqrt{2}$.

كان أرسطو يعرف كيف يثبت عدم عقلانية $\sqrt{2}$: نفرض أن $\sqrt{2} = p/q$ وأن الكسر p/q غير قابل للتبسيط، في هذه الحالة يعاد كتابة المعادلة السابقة: $2 = 2p^2/q^2$ أو أيضاً $2q^2 = p^2$ ؛ وبالتالي p زوجي و q فردي لأنه إذا كان q زوجي لكان من الممكن تبسيط الكسر؛ إلا أن p يتضمن أن $p = 2n$ و $p^2 = 4n^2 = 2q^2$ ؛ وبذلك $q^2 = 2n^2$ ؛ وبذلك، q فردي وزوجي في آن واحد.

لاحظ بلور إن الرياضيين الإغريق أولوا هذه النتيجة بطريقة تبدو لنا اليوم غريبة؛ إذا أنهم يستخلصون النتيجة : إن الرقم $\sqrt{2}$ غير موجود؛ وبما أن مربع الضلع الواحد ليس من الوهم في شيء وأن طول قطريه يساوي $\sqrt{2}$ فهم يحلون هذا التناقض بأن قرروا أن الأعداد والمقادير تمثل نظاماً مختلفة عن الواقع؛ بالنسبة لنا، نحن الذين نعتبر $\sqrt{2}$ عدداً من نوع خاص، تبدو لنا هذه الإجابة غريبة بالفعل: أليست على نفس درجة الإبهام وعدم الشفافية بالنسبة للمشاهدين الخارجيين، الذين هم نحن اليوم، التي للمعتقدات الدينية لجماعات النامبيكوار أو الأزاندي؟

يستخلص بلور من هذا المثل نتيجة هي أن الحقائق الرياضية ليست ذات طبيعة مختلفة عن الحقائق التي تفرزها العادات: لقد كان الإغريق يعتقدون أن الأعداد والمقادير تمثل واقعيتين مختلفتين؛ إلا أن الصفة الجبرية لهذا المعتقد لم تتبع من حقيقة رياضية غير معروفة ولكن من أنها تمثل الحل الشائع الذي اعتمده المجتمع العلمي الإغريقي لحل التناقضات التي أثارها قضية $\sqrt{2}$.

هذا التحليل لا يثبت بلا شك - كما يعترف بذلك بلور نفسه - أن القضية التي نقول - «لا يوجد كوامل q أو p بحيث لا يكون $\sqrt{2} = q/p$ » هي حقيقة ثابتة لا تهتز؛ وهو ما يعتبر جديرا بالتسجيل: يوجد إذا بجوار الحقائق الرياضية السليمة اجتماعيا (مثل القضية الإغريقية: « $\sqrt{2}$ ليس رقما» أو القضية الحديثة التي تناقضها « $\sqrt{2}$ رقم») وقضايا أخرى (مثل قضية «لا توجد كوامل p و q تسمح بأن $\sqrt{2} = p/q$ » وحقيقتها مطلقة وتحوز لهذا السبب على اتفاق كلي، من أرسطو إلى العصور الحديثة.

إذن الفرق ينحصر في تأويل هذه الحقيقة فيما بين الإغريق وبيننا؛ ويمكن بنفس الطريقة أن نتيقن تماما من أن فلانا قتل علانا ولكن يبقى لدينا بعض التردد فيما يتعلق بمبررات هذه الجريمة؛ إلا أن هذا التردد لا يثبت أن الحقائق البوليسية لا يمكن أن تكون مطلقة.

توجد إذن وباختصار قضايا رياضية نؤمن بها لأنها حقة وقضايا أخرى نعتقها لمبررات أخرى؛ ولكن إذا وجدت بالفعل - كما يدعى بلور - قضايا رياضية يمكن أن نصفها بحق بأنها إغريقية أو معاصرة، فإن المثل لا يثبت على الإطلاق أن الحقائق الرياضية محكوم عليها جوهريا أن تكون مختلفة من هذا الجانب أو ذلك من جبل أثوس.

ليس من الضروري بالفعل أن نذكر «عوامل اجتماعية» لنتمكن من تفسير الاعتقاد في حقيقة إنه «لا توجد كوامل q و p كما في $p/q = 2$ »؛ إننا نؤمن بكل بساطة بهذه القضية لأنها حقيقية؛ «الضرورة المنطقية» ليست ناتجة هنا عن أي «التزام أخلاقي».

من جانب آخر فإن *التأويل اليوناني* للقضية « $\sqrt{2}$ ليست رقما» ليست ناتجة هي أيضا من ضغط أو إجبار إجماعي؛ إنها ببساطة تأويل طبيعي وأنا أعني بذلك تأويلا سمح للإغريق بحل معضلات فرضتها عليهم قضية $\sqrt{2}$ وذلك بأقل التكاليف؛ فبالنسبة لهم فكرة الرقم كانت تغطي فقط الأرقام الكاملة الصحيحة وأرقامنا العقلية؛ ومن هذا التعريف ينتج بالفعل لأن $\sqrt{2}$ «ليس رقما»؛ فلكي يمكنهم استخلاص نتيجة أخرى كان يتعين عليهم اختزال عشرين قرنا من تاريخ الفكر الرياضي.

باختصار نقول: بدلا من البحث عن عدم مشاركة مصدره ثقافي بين تفسير فكرة الرقم في اليونان وذلك السائد في العالم الحديث، فإنه من الأسر علينا أن نلاحظ أن الإغريق كان لديهم تعريف أكثر تضيقا من تعريفنا لفكرة الرقم.

يتعين علينا أن نضيف إلى ذلك أنه لا يمكن أن نطلق على تعريف ما إنه حق أو كاذب؛ فلا غرو إذن أن التعريفات المستخدمة في هذا الفرع أو ذاك من العلوم يعاد تشكيلها على مر الزمن، وإنها ليست ثابتة مثل النظريات؛ ولا يترتب على ذلك أنه يتعين شرح هذه التغيرات بالطريقة ذاتها التي يفسر بها تطور القانون على سبيل المثال، لأنه إذا كان من غير الممكن أن نجهل إن القانون يعكس السلوك التقليدي، فإن تطور التعريفات الرياضية يمكن تفسيره وبوجه خاص - الطريقة الغائية لا السببية - بواقعة أنه يجب أن يتوافق مع تطور هذا الفرع المعرفي⁽⁴⁰⁾.

هذه النتيجة - وإن تم التعبير عنها بطريقة مختلفة - هي على الرغم من ذلك التي توصل إليها بلور: فبالنسبة له ليست الرياضيات أقل «تحكمية» من أي إنتاج ثقافي آخر - من القانون أو الأخلاق أو الآذواق على سبيل المثال، وكلها ليست أيضا أكثر منها تحكمية:

(40) يتراكم هنا فرق التقابل غائي/سبي التقابل داخلي/نمرو/خارجي النمو وهو التقابل الذي أسال الكثير من أحبار الأعلام أيضا بتأثير من مبدأ الحقيقة الواحدة: لقد ظل التساؤل لا يكل إن كان يتعين تأويل التاريخ العلوم على أساس من عوامل داخلية أم خارجية، وهو تساؤل محكوم عليه أن يبقى بلا إجابة؛ إلا أن الاهتمام الذي يحظى به هو شاهد على السهولة التي تعالج بها صفات عكسية بل و متناقضة ويكشف أيضا عن قوة مبدأ الحقيقة الواحدة؛ وعلى نفس المنوال يصعب حصر الأعمال التي تتساءل عن إمكانية معرفة إن كان تاريخ العلوم عقليا أم لا عقليا؛ في هذه الحالة الصفتان لا تحلان المعنى الذي أعطيه لهما هنا: بل إنما يضاعفان من التقابلات السابقة.

«توجد إذن مشابهة بين السلطة المنطقية والسلطة الأخلاقية؛ إلا أن السلطة مقولة اجتماعية وكان في غاية الأهمية أن نلاحظ أن تعريف الموضوعية لفريج لم يكن مقبولا تماما إلا إذا أضفنا إليه دور المؤسسات الاجتماعية⁽⁴¹⁾».

«إن المكون النظري للمعرفة هو بالفعل مكونها الاجتماعي⁽⁴²⁾»
«الضرورة المنطقية هي صورة من الالتزام الأخلاقي و(...) الموضوعية هي ظاهرة اجتماعية⁽⁴³⁾».

يتعين باختصار تحليل الحقائق الرياضية على أنها تمثيلات جماعية بالمعنى الذي استخدمه دوركايم : بالنسبة لبلور، لا يوجد فرق - مثلا - في طبيعة المعتقدات الأخلاقية الإغريقية وإيمانهم بالقضية إن « $\sqrt{2}$ ليس رقما» .

وكما كان الحال بالنسبة لمحاكاة هوبنر⁽⁴⁴⁾ فإن النتيجة التي توصل إليها بلور يستخلصها من استدلال له مكونان: سلسلة من القضايا الصريحة المقبولة وإطار ضمنى ضيق:

- نستطيع بالفعل أن نحاول إعادة بناء محتاجته بالطريقة التالية :
- (1) [واحد فقط من تفسيرين لإحدى الظواهر يمكن أن يكون صادقا]*؛
 - (2) عادة ما نفسر اعتناقنا للقضايا الرياضية بطريقة غائية؛
 - (3) بعض المعتقدات الأخرى تفسر بطريقة سببية؛
 - (4) هل يتعين تفسير إعتناق القضايا الرياضية بطريقة غائية أم سببية؟
 - (5) النموذج الأول من التفسير يتضمن إيماننا بالمنطوقات الرياضية لأنها صادقة موضوعيا،
 - (6) نص صادق موضوعيا ليس متغيرا في الزمان والمكان⁽⁴⁵⁾؛

(41) *Socio/logie, op. cit.*, 118.

(42) *Ibid.*, 110.

(43) *Ibid.*, 178.

(44) راجع الفصل 5 .

(45) راجع التناقض الذي أكد عليه ما لملم - وهو التناقض الذي يعمل بلور على محوه على قضايا إضافية (متغيرة في

المكان والزمان وقابلة بالتفسير بطريقة سببية) وقضايا كلية؛ لقد ناقشت هذه التمييز في كتابي

«*L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*» Paris, Fayard, 1986»

(7) [أما إن تكون كل القضايا الرياضية مستقلة عن الإطار أو لا تكون مستقلة]*؛

(8) [النص يكون صادقاً موضوعياً أو اجتماعياً]*؛

(9) توجد قضايا رياضية مثل « $\sqrt{2}$ ليس عدداً» تبدو متعلقة بالإطار ؛

(10) إذن الموافقة على النصوص تفسر بطريقة سببية، إنها قائمة على أسس اجتماعية.

ما إن نتخلص من هذا الإطار إلا وتصبح قصة $\sqrt{2}$ قابلة لأن تحكى بطريقة بسيطة، فتصبح: لم يكن الإغريق يعرفون الأرقام بنفس طريقتنا نحن وكانت لهم مبررات قوية لأن يكون تعريفهم مختلفاً؛ وعلى الرغم من ذلك فقد أثبتوا حقائق مطلقة مثل التي تخص $\sqrt{2}$ ⁽⁴⁶⁾؛ وطبقاً لهذا التعريف فقد كان من الطبيعي أن يأولوا لا عقلانية $\sqrt{2}$ بطريقة تختلف عن طريقتنا.

أي إنه من الأسهل سرد هذه القصة بلغة المبررات عن سردها بلغة الأسباب وهذا لا يستبعد - كما يريد بلور - أن تعريفاً ما يمكن أن يكون مقيداً من الناحية الاجتماعية.

إن ضيق الإطار الذي وضع نفسه فيه يقاس بواقعة أنه يمحو كل تمييز بيمن القضايا القائمة على أسس اجتماعية؛ صحيح إن تعريف فكرة العدد يقوم على أسس اجتماعية إلا إن ذلك لا يتم بنفس أسلوب قاعدة من قواعد آداب المجتمع؛ إذ أن هذه الأخيرة يجب أن تفهم على إنها ناتج للحالة التي يكون عليها المجتمع؛ أما الأولى فهي تفسر بالمبررات التي تدفع علماء الرياضيات إلى التمسك بها.

إلا أن ما يهمنى تسجيله هو إننا نشاهد اليوم حول كافة المواضيع؛ سواء كانت الاختبارات المدرسية، أو الجريمة⁽⁴⁷⁾؛ بل وأيضاً اعتناق الأفكار، أو حتى

(46) راجع *Socio / logique* المرجع السابق ذكره، فصل 6؛ يمكن أن نخضع لنفس هذا التحليل ما قاله فيه بلور عن ديوفانتى، الذى لا يقبل كحلول للمعادلات من المستوى الثان سوى الحل (أو) الحلول المرضعية - إن وجدت ؛ إلا أن هذا لا يثبت طبعاً أن ديوفانتى كان يعيش في عالم لا يشترك مع عالمنا في شئ ولكنه يثبت فقط إنه كان لديه مبررات - بالنظر إلى الحالة التي كانت عليها الرياضيات في ذلك الزمان - لكي لا يضع في اعتباره سوى الحلول الإيجابية تماماً مثلما كانت لدى أرسطر مبررات لأن يعتبر أن 2 ليس عدداً.

(47) راجع الفصل 6.

الأفكار الرياضية ذاتها، صراعاً لا ينقطع تقريباً بين التفسير الغائي والتفسير السببي؛ تتراوح تطابق صلة كل من اللغتين بالموضوع طبقاً للموضوع الذي يناقش: إننا نقبل بعض الأفكار متأثرين بالأصول الشائعة ونقبل أفكاراً أخرى بتأثير من الحقيقة؛ إلا أنه لا يحق لإحدى اللغتين أن تدعي حق استبعاد الأخرى — إلا إذا كان ذلك على أساس قبليات بعد واعية.

ضرب آخر من الصورة: زاوية الرؤية

القضية الهامة الأخرى للحقيقة المتعددة هي التي يتم فيها الوصف بناءً على وجهات نظر متباينة؛ في هذه الحالة أيضاً يوحى مبدأ الحقيقة الوحيدة في كثير من الأحيان حاجة تميل إلى استبعاد أهلية وجهات النظر الأخرى.

سنوضح هذه النقطة بمثال جديد مستعار من علم اجتماع العلوم ويشهد هو أيضاً على تأثير «البرنامج القوي» الذي يتحدث عنه بلور: وهو الذي يعمل على تفسير قبول المعتقدات العلمية بناءً على مثال سببي فقط دون غيره.

ب. لاتوروس. وولجار قاما بتطوير موضوع بسيط اعتماداً على أبحاث مستوحاة من علم الاجناس قاما بها في معالم علمية⁽⁴⁸⁾ : إن الوسط العلمي ذاته هو الذي يخلق الانشقاق بين الواقع والبيانات التي يصدرها الباحث عن هذا الواقع؛ أما الفكرة المشتركة بين الواقعيين والعرفيين القائلة بأن الحقائق العلمية محتاجة لضمان، فهي ناتجة عن هذه الفجوة؛ بل إن الفكرة الموضوعية ذاتها، وفكرة وجود واقع خارجي ينطبق على نص علمي لا تعتبر إذن بينات ولا حتى مصادرات تقود النشاط العلمي ولكنها تعتبر من نتائج هذا النشاط:

«فلنتجنب كل لبس: بعيدة عن أذهاننا تماماً فكرة أن الوقائع أو

الواقع غير موجودة؛ وهذا يكفي لكي نحدد موقفنا بعيداً عن النسبية؛

إننا نؤكد فقط إن هذه "الخارجية" هي نتيجة "العمل العلمي" وليست

سببه⁽⁴⁹⁾».

(48) B. Latour et S. Wollgar *La Vie de laboratoire*, Paris, la Découverte, 1988, trad. de *Laboratory Life*, Londres, Sage, 1979.

(49) *Ibid.* 186.

عندما ننظر إلى المعمل بعين عالم الأجناس مثلما يفعل لاتور ولجار فإننا نلاحظ بالفعل إن رجال العلم كثيرا ما يترددون حول معرفة إن كان النص يتفق أو لا مع الواقع.

«قد يحدث أن تتعدل حالة النصوص من يوم لآخر، بل إنها تتعدل أحيانا من ساعة لأخرى؛ فقد رأينا على سبيل المثال حالة إحدى المواد — وهو الاندروفين — تتغير بشكل مثير للغاية خلال فترة لا تتعدى عدة أيام؛ ففي يوم الثلاثاء كان الاعتقاد إن ذروة [الرسم البياني] تشير إلى وجود مادة حقيقية، ولكن في يوم الأربعاء اعتبر ذلك نتائج عن إجراء غير موثوق فيه وفي يوم الخميس اكتشف عن طريق مجموعة أخرى من العينات، ذروة أخرى أعلن أنها هي نفس القمة السابقة؛ وعليه أخذ وجود شيء جديد يتجسد ببطء: وهو ما تم إلغائه اليوم التالي تماما⁽⁵⁰⁾.

يجب علينا إذن أن نقر بأن بصمة خاتم «واقعة»، أو «واقعة مؤكدة» التي تمنح للنص (البرتوكولي) هي نتيجة لعمل ترسيبي أتسم كله بالتردد وعدم الثقة وطال كثيرا في بعض الأحيان داخل المعمل؛ وهو ما يستعصى على الفهم إن لم نرى فيه توالى أحداث «الحياة داخل المعمل».

يستخلص لاتور و لجار من هذا التحليل نتائج فلسفية هامة؛ إن مشكلة التوافق بين الواقع والنصوص العلمية بل وفعالية العلم ذاتها، وباختصار كافة المشاكل التي يتكون منها «المخزون التجارى للفلاسفة منذ أن اقترح هيوم معالجة الموضوع معالجة جذرية⁽⁵¹⁾»، أصبحت إذن محلولة، بما أن العلم هو الذى يمنح النصوص أهلية الواقعة، وهو بالتالي الذى يخلق الوقائع الخارجية؛ لا توجد فرصة واحدة لتشاهد علامة وثيقة بين الواقع والنصوص التي يعبر الباحث عنها بواسطتها؛ وما إن تحظى هذه النصوص ببصمة الخاتم العلمى إلا وأخذت صفة الصورة الرسمية للواقع:

(50) Ibid.184 .

(51) Ibid.16 هلمش .

«إننا نؤكد إن درجة التوافق بين المواضيع والنصوص تتبع من
الفارق ومن 'عملية إيكاس' النص التي تتم داخل إطار المعمل⁽⁵²⁾»

وفى النهاية، فلا الواقعية ولا العملية يمكن أن تعتبر مقبولة؛ إن الحقيقة فى
رأى لاتور وولجار هى

«إنه من المهم أن نمتنع عن ذكر الواقع الخارجى أو السمة
العملية لما ينتجه العلم لتفسير تثبيت الوقائع، لأن هذا الواقع وهذه
العملية هما نتيجة النشاط العلمى وليس السبب فيه⁽⁵³⁾».

يتعين إذن أن نسقط فكرة أن الوقائع الخارجى هو الذى يلهم رجل العلم؛ إن
العلم كما هو قوة من قوى السلطة داخل نسق من المعايير؛ الوقائع تُبنى؛ وهذا
البناء يتطور داخل مجموعة من القواعد؛ وهكذا فالواقعة هى — دائماً — ناتج
اجتماعى؛ إذن فالواقع ذاته غير قابل إطلاقاً للمعرفة.

باحثنا يصرفان إذن التقليديين والواقعيين معاً، لأن التقليديين — فى رأيهم —
يستعان بهم لإنقاذ العلم فى فترة أزمت الواقعية؛ وعندما لا ينظر إلى الواقع
الخارجى على أنه المانع لضمانة المعتقدات العلمية، تمنح التقاليد الجماعية هذه
الضمانة المطلوبة.

تعريفات لاتور و وولجار تثير الاهتمام ولا يوجد ما يبرر الشك فى صحتها؛
إن النتائج الوسطى — تلك التى تتركب تعريفاتهم — جديرة بالثقة؛ الحقيقة أن منح
وضعية الواقعة لكائن ذهنى لا يتم فى أحيان كثيرة إلا بعد فترة تردد طويلة؛ لقد
كان اللهب مزوداً بالواقعية لفترة طويلة؛ والفيروسات ظلت كائنات ذهنية قبل أن
تصبح وقائع؛ ما يقوله لنا لاتور و وولجار هو — بطريقة ما — وإلى أن يتوصلان
للنتائج الإبيستولوجية لأبحاثهم — من أبجديات تاريخ العلوم.

(52) نفس المصدر صـ 181 فكرة «الإيكاس» تعنى أنه ما أن تدمج الواقعة بأما كذلك فإن النص الذى يتوافق معها
ينظر إليه على أنه ناتج هذه الواقعة، على حين أن — على العكس من ذلك فى رأى الباحثين — الواقعة لا توجد
إلا بسبب أنه يوجد نص واقعى متوافق معها.

(53) Ibid. 189 .

لكن فى هذه الحالة – مثلما هو فى غيرها – تبقى المسألة – أن نعرف كيف نستخلص من المعطيات والحجج المقبولة مثل هذه النتائج المحيرة.

نكرر من جديد إن المحور الذى يدور عليه البرهان يتكون من قبلات مستترة.

إن ما يقترحه علينا لاتور و وولجار تحت لواء المنهج الإثنولوجى ليس سوى وصف (من نوع خاص) للعلم فى نشاطه⁽⁵⁴⁾ أو للحياة داخل المعمل؛ إلا أن أى وصف – بسبب طبيعته كعملية ذهنية – يمكن القيام به بألف طريقة؛ والوصف الذى اختاره لاتور وولجار هو من النموذج الإثنولوجى – هذا ما يقولونه لنا؛ وهو ما يعنى التوقف بشيء من التعاطف عند التفاصيل الدقيقة الخاصة بالحياة داخل المعمل وبالتردد الذى يدخل فيه الباحثون ولحظات الشك التى تنتابهم ولحظات اليقين الكاذب والسمة غير المؤكدة والقابلة للانقلاب على إجماعهم ومرونة آرائهم وعدم منطقية ردود أفعالهم وأهوائهم ومشاعر الغيرة وطموحاتهم وبحثهم عن السلطة؛ أى وباختصار إنهما ينظران للنشاط العلمى بعين فابريس رلدونجو (بطل رواية ستندال) لمعركة واترلو (التي انهزم فيها نابليون).

وفى نهاية المطاف عندما يظهر إجماع – حول أحد المواضيع – داخل المعمل نشعر بالفعل ونحن نقراً لاتور و وولجار إنه ليس الواقع – وإنما حياة المعمل – هى المسئولة عن الاتفاق؛ وكيف يكون غير ذلك ما دام الإجماع اعتبر إنه النهاية السعيدة لعقدة الرواية؟

يمكن وبنفس الطريقة سرد تحقيق بوليسى بطريقة إثنولوجية مركزية على العلاقات بين الفاعلين فيها وعلى أهوائهم وعلى إرادة التحكم لديهم؛ وسنبين كيف أن الوقائع يتم تركيبها، وأن من يوم الاثنين إلى الثلاثاء نرى كائنات مثل جريمة هذا المتهم» قد وجدت ثم توقفت بعد ذلك عن الوجود؛ وفى النهاية تفسر «الحياة

(54) راجع أيضاً:

B. Latour, *Science in Action*, Milton Keynes, Open U. Press, 1987 et le numéro spécial de *L'Année sociologique*, 36 (1986) dirigé par B.-P. Lécuyer et B. Latour.

القضائية» أن لحظة نزول الستار على أحداث المأساة تتوافق مع الكشف عن حقيقة مقولة «فلان قتل علان»؛ حينئذ نستطيع أن نصرف خارجا التقليديين والواقعيين معا.

«رجال العلم أنفسهم يمضون أوقاتهم في التساؤل إن كان هذا النص أو ذلك له -حقيقة- علاقة بموضوع خارجي أم إنه مجرد نتيجة للخيال أو أنه هيكل وهي ناتج عن العمليات التي استخدمت؛ لذلك لا يمكن أن نقول عن رجال العالم أنهم مشغولون بأعمال علمية تاركين للفلاسفة الجدل حول الواقعية والنسبية؛ كل شيء مرتبط بالمسألة المعينة وبالمعمل وبالفترة الزمنية من العام وبارتباط الجدل بأحداث الساعة؛ يمكن أيضا للباحثين أن يتخذوا الموقف الواقعي أو النسبي أو المثالي أو النسبي المتعالي أو الشكاك الخ...» (55).

يمكن إن نصنف طبعا بحثا بأسلوب آخر أي أنه عملية موجهة نحو غائية ما: «الوصول إلى الحقيقة».

في هذا النموذج المختلف للوصف، تصبح مشاعر الأطراف عوامل ثانوية والشئ الجوهرى هو أن الباحث مهما كانت مشاعره - لا يستطيع بسبب الدور ذاته الذى يؤديه - أن يستمر فى تأييد فرض يبدو متعارضا مع هذا الكم الضخم من المعطيات لدرجة أنه يكون من الميئوس منه العمل على إنقاذه؛ باختصار، الواقع الخارجى هو الذى يحسم الأمر فى النهاية وإلا لما أصبح للحياة العلمية معنى ولما فهم كيف ولا لماذا يستمر هذا النموذج من النشاط قائما.

يمكن إذن وصف الحياة العلمية مثلما فعل لاتور و وولجار، ولكن يمكن وصفه أيضا بطريقة مختلفة؛ إلا إذا أردنا أن تكون الحقيقة دائما واحدة وأن الوصف لا يكون مقبولا إلا إذا وصف الحقيقة كما هي. (أترك جانبا المسألة التى تهمنى حول معرفة السبب فى أن الحياة الأثنولوجية يمكن أن تكون شديدة

.. Ibid.183 (55)

الاختلاف عن أشكال الحياة العلمية الأخرى وهل لها القدرة — هي — على إدراك الواقع الخارجى على ما هو عليه...).

من الواضح أن لاتور و وولجار مقتنعان بأن "وصفا سليما" (بل قد يكون من الواجب أن نقول «الوصف السليم») هو الذى لا يخفى شيئا: هو الذى يحدد لنفسه هدف تدوين الحالات النفسية والذهنية للأطراف المعنية بطريقة حيادية ولحظة بعد لحظة ؛ إلا أن وصفا متناهى الواقعية من هذا النوع ليس مؤهلا لتمثيل الحقيقة لموضوعها ولا حجب هذه الأهلية عن أنواع أخرى من الأوصاف، أكثر مما لدى صورة رسمها رسام من مدرسة الواقعية المتناهية أن ليلغى أهلية صورة رسمها فرانس هالز؛ إن وصفا مكتوبا على طريقة جويس يكتب باختيارات وقبليات؛ فضلا عن ذلك: إنه محمل بأحكام تقويمية (مثلا من نوع: «إن هذا مهم وهذا ليس كذلك الخ..) ؛ ذلك لأن انطباع الفوضى الذى يتولد من كلام جويس ينبع — لا من غياب مثل هذه الأحكام وإنما من الحرية التى يعطيها لنفسه بالنسبة لما نعتبره عادة مهما لأن «يقال» أو غير مهم لأن «يقال».

الأهم هو أن هذا النموذج من الوصف الذى يقول عنه لاتور و وولجار بأنه إثنولوجى، هو أبعد من أن يكون في استطاعته إدراك حقيقة العلم الملموسة؛ فهو يجهل أحد أبعاده الجوهرية أى الأهداف البعيدة التى تبني عليها أبحاث العلماء والتى لا تكون مرتبة لا لأعين الفاعل، فهى تكون رابضة داخل وعيه، ولا لأعين عالم الإثنولوجيا الذى كان قد قرر تحديد مجال رؤيته فى نطاق الحال والآنى؛ يقوم تحليلهما النهائى كله فى نهاية الأمر على تشييء أوضاع نفسية عابرة للباحثين.

فلأن الأرض كروية بالفعل فإننا نؤمن بحقيقة القول بأن «الأرض كروية»؛ ولكن لا شئ يمنعنا من أن نصف أيضا التاريخ الذى أدى إلى هذا القول بتفاصيل مراحل مختلفة وأن نوقف ذلك قبل اللحظة التى يتوقف عندها التشويق؛ لا تقل كمية الأهواء والترددات وانقلاب المواقف والتشكك التى تغذت عليها هذه القصة عن تلك التى توفرت لقصة الثايروتروفين.

وعلى العموم فمن الصعب التسليم بأنه من غير الممكن تقريبا كتابة تقرير عن أى نقاش علمي بطرق مختلفة: بأسلوب لاتور و وولجار الأثنولوجي، أو بالأسلوب الاقتصادي أو - ولعل ذلك هو أفضل القول - بالأسلوب البراجماتي لرادنيتسكي (يسقط الفرض من الحساب عندما يصبح الدفاع عنه مكلفا للغاية)؛ في الحالة الأولى، نعطي لأنفسنا المثل الأعلى - وهو غير قابل للإدراك في الواقع - بأننا نقول كل شيء؛ وفي الأخرى نسلم بأن نشاط الباحث يقوده مبدأ جوهرى هو: عدم الدفاع إلا عن الفروض التي يمكن الدفاع عنها بتكلفة لا تتعدى المعقول.

الفكرة القائلة بأن مرحلة تكوين الحقائق العلمية قابلة للوصف بطرق مختلفة قد تكون أى شيء سوى أن تكون جديدة، وقد عبر عنها التمييز الكلاسيكي لرايشنباخ بين إطار التبرير وإطار الاكتشاف⁽⁵⁶⁾، وهو التمييز الذي يعيد بدوره المواجهة التي جرت في العصور الوسطى بين *Via inventionis* و *Via judicii* أو كذلك فكرة التحليل والتركيب - التي أخذت عن علماء الرياضيات الإغريق وأعادها إلى الوجود جاليليو وديكارت⁽⁵⁷⁾

وعلى العموم فإن النتائج التي توصل إليها لاتور و وولجار تفترض أن الوصف الذي ينعتاه بالإثنولوجي هو الوحيد الممكن أو أنه أسمى من غيره؛ إلا أن هذا المنهج بسبب تقديسه للمحسوس - يصعب عليه إدراك المواضيع القيادية والاستراتيجية للإطارية للباحثين، كما أنه يكمن أكثر في تقرير البعد التيليونومي لنشاطها.

ملخص

قبلي إيستيمولوجي آخر هو قبلي وحدانية الحقيقة؛ لاغنى عنه في الحياة اليومية، يميل هذا القبلي إلى أن يكون مطبقا في ظروف لا صلة له بموضوعها.

(56) H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago, Chicago U. Press, 1938.

(57) أو أيضا مراجعة جـ هولتون بين العلم الذي تم والعلم الذي يتم.

علوم الطبيعة، والعلوم الإنسانية أيضا، تقدم قضايا عديدة تكون فيها أسئلة من نموذج «لماذا توجد هذه المؤسسة؟» أو «لماذا تظهر هذه الظاهرة داخل إطار ما؟» على سبيل المثال، تقبل جميعا عدة إجابات صادقة ومقبولة؛ الإعلان عن كونها «تكاملية» يعنى فقط - بطريقة دائرية - التأكيد على أننا نؤمن بالكلية المطلقة لمبدأ الحقيقة الواحدة.

كما فى حالة القبلات الأخرى، يميل مبدأ الحقيقة الواحدة إلى أن يفرض نفسه بسبب غياب أى مبدأ آخر.

تعتمد براهين أخرى على هذا المبدأ بدءا بالمرافعات المؤيدة لنظرية الشك؛ فمن مونتاني إلى يومنا هذا تتطور هذه البراهين طبقا لنفس المخطط المحاجى وهو المخطط الذى يودى فيه مبدأ الحقيقة الواحدة دور المحور.

كما أننا نلاحظ أن بعض المجادلات الكبرى التى تتكرر باستمرار فى العلوم الإنسانية (هل يمكن تفسير الماضى أم يجب تأويله؟ هل يتعين فهم تفسير الظواهر التاريخية على أساس أنها من النموذج التكوينى أم الوظيفى؟ هل يتعين تفسير هذه المجموعة من الظواهر بطريقة سببية أم غائية؟ الخ...) وكذلك الإجابات التى نتلقاها من هؤلاء أو أولئك تدخل فى إطار القبلى الضمنى للحقيقة الواحدة.

يعطى علم اجتماع العلوم فى هذا الصدد توضيحات جديدة بالاهتمام: محاجة بلور القائلة بأن القبول بالقضايا العلمية يستجيب لآليات مناظرة تماما للتي إلى تودى إلى الأخذ بقواعد آداب السلوك التى تقوم جميعا على أساس قبلى الحقيقة واحدة، وينطبق هذا أيضا على أعمال لاتور و وولجار؛ إن الجانب المدمر لنتائجها ناتج عن محاجة صادقة وعن قبلى الحقيقة الواحدة.

الفصل الثامن الكلمات والأشياء

أى نظرية تتضمن قضايا ضمنية يمكن أن تؤثر بشكل هائل على النتائج التى نستخلصها منها.

هذه *القبليات* هى ذات طبيعة متغيرة؛ بعضها قد يوصف بأنه منطقي؛ فهى التى تحدد إن كان مبدأ التناقض ينطبق على سؤال من نموذج « $x \vee y$ ؟» والبعض الثانى ذو طبيعة *إستمولوجية*؛ أنها تحرك أحد مفاهيم الحقيقة أو العلاقات بين العالم والنظرية؛ كثيرًا ما ندخل فى المحاجات *القبلى* القائل بأن لآى ظاهرة سبب أو ندخل *قبلى* الحقيقة الواحدة.

بعض *القبليات* الأخرى طبيعتها لغوية ووجودها لا يمكن تفاديه فى الواقع: تفسير ذلك يكمن ببساطة فى واقعة أن أى سؤال أو أى نظرية يتم التعبير عنها عبر كلمات وهذه الكلمات لا تأخذ معناها إلا بواسطة *قبليات* ضمنية؛ بعض هذه *القبليات* برئى، مثل قضية أن الكلمات المستخدمة لها معنى؛ والبعض الآخر أقل براءة ويمكنه التأثير فى النتائج التى نستخلصها من إحدى النظريات أو فى الإجابات التى نوردها على سؤال ما.

كافة الحجج تقوم إذن على إنزلاقات معانية (سيمنتية) التى يمكن للمتحدث والمتلقى أن لا يكون واعيًا بها بكل حسن النية وذلك لأنهما يستخدمان بصورة طبيعية *قبلى* بأن معنى الكلمات – داخل نفس الاستدلال – يمكن أن يفترض انه ثابت من قضية لأخرى.

فعلى سبيل المثال أثبت باريتو⁽¹⁾ أن نظريات الحق الطبيعى مكونة – فى أغلب الأحيان – من قضايا مقبولة فى حد ذاتها، أو قل أنه يمكن الدفاع عنها على

(1) V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Paris/Genève, Droz, 1968 (1916).

الأقل، وأكثر من ذلك هي مترابطة فيما بينها بطريقة سليمة؛ إلا أنها تأخذ قوة إقناع لا تستحقها بسبب أن الذى يطرحها والذى يستقبلها يميلان إلى التسليم - بدون أى مناقشة - بأن معنى الكلمات يظل ثابتاً داخل الاستدلال، يمكن لحججها أن تؤخذ بسبب ذلك على أنها برهانية وهي ليست كذلك؛ ونحن هنا إزاء مثال كلاسيكى لتطبيق أثر زيمل: يعتقد الشخص العارف أنه يقوم باستدلال وهو فى واقع الأمر يقوم باستدلال آخر، ذلك لان نتائجه تعتمد على قضايا ضمنية غير موجودة إلا عند أفاق وعيه.

مثل كافة القبليات التى تعينى هنا، فإن هذا القبلى طبيعى، بمعنى أن فى أى عملية إتصالية، سواء كان اتصال علمى أو اتصال «عائى»، نعتبر عادة - عندما تبدو القضايا متواصلة فيما بينها داخل استدلال ما - أن الكلمات تحتفظ بمعناها من قضية لأخرى؛ إن تفاهة هذا القبلى ذاته تفسر السبب فى أنه يستخدم عامة بالضرب البعدواعى؛ كما ندرك فى نفس الوقت أن بإمكانه التسبب فى انزلاق الاستدلال؛ كما يترتب عليه أننا نقنع أنفسنا ببعض النتائج بناء على حاجة نعتبرها برهانية وهي ليست كذلك.

سأقوم - فى الصفحات التالية - بتحليل بعض هذه القبليات اللغوية التافهة وسأحاول إثبات أن بإمكانها بالفعل أن تؤدي دوراً جوهرياً فى تكوين الاعتقاد فى أفكار هشة أو كاذبة.

مثل قبلى لغوى: تخصيص كلمة واحدة لنمط من الكلمات.

عدد هذه القبليات اللغوية كبير جداً وليس من الممكن معالجة هذا الموضوع على كامل امتداده؛ سأنحى جانباً القبلى الخاص باستمرارية معنى الكلمات وهو الموضوع الذى لا يوجد فيه الكثير الذى يمكن أن يضاف إلى ما قاله فيه باريتو، إلا بإعطاء الكثير من الأمثلة عنه.

ولكنى سأطيل الوقوف عند نقطة أخرى وهي أن الأفكار والمفاهيم التى تظهر فى حاجة ما يتم إدراكها على أنها تنتمى إلى ما أسميه أنماط محددة، أعنى بهذا

أن مفهومًا ما يدرك على أنه - مثلا - من النمط المجازي أو لا يتم إدراكه على أنه كذلك؛ مثال ذلك التعبير المشهور لبلاك⁽²⁾، «فم كعجيزة الدجاجة» تؤخذ مجازاً في العادة؛ ولكن إذا كانت هناك حالات نتعرف فيها فوراً على نمط كلمة أو تعبير ما، فهناك حالات أخرى أكثر غموضاً؛ إلا أن تبويب فكرة داخل نمط أو آخر يمكنه التأثير على النتائج⁽³⁾.

النظرية الماركسية مثلاً تأول بطريقة مختلفة حسبما أخذت فكرة صراع الطبقات بالمعنى المجازي أو لا؛ فطبقاً للنصوص يأخذ ماركس هذه الفكرة بهذا المعنى أو ذاك؛ ولكن ليس مؤكداً إن كان هو ذاته أو قراؤه يميزون دائماً الفرق بين المعنيين (على العكس من توكفيل الذي يأخذ المفهوم دائماً بمعنى غير مجازي)؛ وكما حاولت إثباته في أماكن أخرى، فإن هذا التلاعب من ماركس - سواء كان إرادياً أم لا - على هذا الغموض، يفسر بشكل كبير القوة الإقناعية التي تتمتع بها محاجة⁽⁴⁾.

كذلك تأخذ البنيوية حجماً مختلفاً تماماً حسبما تم إدراك فكرة البنية كضرب مجازي - وهو السليم - أو كنا نرى في البنيات واقعا «عميقاً» من الممكن أن يكون أكثر حقيقة من الحقيقة المرئية⁽⁵⁾.

لاشك أن الكلمات تتميز فيما بينها - ليس فقط بواسطة المواجهة مجازية/لا مجازية وإنما بواسطة معايير أخرى عديدة أيضاً.

فبعض التصورات تعود على شيء نعرفه والبعض الثاني يشير إلى واقع نعرف أنه غير موجود؛ وأخيراً هناك بعض المفاهيم تشير إلى واقع يستحيل علينا

(2) M. Black, *Models and Metaphors*, Londres, Cornell U. Press, 1962.

(3) E. Goffman, *Frame Analysis*, New York, Harper & Row, 1974

يتحدث جوفمان في هذا الكتاب عن *Keying* للإشارة إلى تخصيص نشاط تعبيرى إلى نمط ما («هذا تمثيل»، «إن هذا من الموسيقى الجادة»، الخ.)؛ يمكن تطبيق هذا المفهوم أيضاً على الذرات الكلامية التي هي الكلمات أو التعبيرات («هذا مجازي»، الخ.)؛ عمليات *"Keying"* هذه يمكن أن تؤدي بثقة كاملة، في حين إننا غير قادرين على تحديد النمط الذي ندرج فيه ظاهرة ما («إن هذا من الموسيقى الكلاسيكية» الخ..).

(4) R. Boudon, *La Place du désordre*, Paris, PUF, 1984, 138-146.

(5) *Id.*, *A quoi sert la notion de structure?* Paris, Gallimard, 1968.

أن نبت في مسألة وجوده (فريج)؛ كلمة «مقعد» تنتمي إلى الحالة الأولى و «أحادي القرن» إلى الثانية؛ أما تصور مثل «آخر الأرقام الأولية» إلى الثالثة (كانت هذه الحالة صحيحة إلى أن تم إثبات أن الأعداد الأولية لانهائية).

بعض الكلمات هي «*Success words*» (رايل) ولا يمكنها أن تكتفى بصفات سلبية؛ والبعض الآخر لا؛ إذ يمكن الحديث عن حمل كاذب لا عن نظرية مبرهنة كاذبة.

تشير بعض الكلمات إلى ظواهر مرئية والأخرى إلى ظواهر هي في جوهرها غير مرئية، (مثلا: «قوة»، «ذكاء»، «استعداد ذهني»).

توجد من جهة أخرى أفكار يمكن تعريفها بسهولة وأخرى لا، من هذه التي يستحيل تعريفها يمكن لبعضها أن يكون له معنى نستطيع إدراكه على الفور والبعض الآخر لا؛ فكلمة «دراجة» يسهل تعريفها بمثل ما نجده في كافة القواميس (بواسطة «النوع القريب» و «الفرق النوعي»): الدراجة «آلة للتنقل ذات عجلتين»؛ لا يمكن تعريف كلمة «سرعة» بهذه الطريقة؛ ولكن نستطيع تعريفها بأنها العلاقة بين المسافة التي قطعها شيء متحرك والزمن الذي قطعها فيه.

في المقابل توجد أسر كلمات – من المناسب أن ندخل فيما بينها بعضا من التميزات – يكون معناها واضحا تماما ولا نستطيع تعريفها.

فكما يقول باريتو أيضا يستحيل الجمع بين كلمات مثل «عجوز»، «شاب»، «كثير»، «كبير»، «ثري»، «ذكي» الخ... وتعريفات محددة لها؛ ومع ذلك فإن هذه المجموعة من الكلمات تتناسب مع مجموعة هائلة من الكلمات التي نستخدمها باستمرار ونتعامل معها بكل ثقة.

إذا كنا لا نستطيع تعريف هذه الكلمات بطريقة مقبولة ففي إمكاننا على الأقل أن نعطيها تعريفات (تتضمن بالضرورة شيئا من التعسف) في استطاعتها أن تدعى على الرغم من ذلك أنها تحظى بالقبول؛ إذ لن يستغرب أحد إن هو سمع عن سيدة

* بالإنجليزية ن النص الفرنسي (المترجم).

يبلغ طولها 1.90 مترا أنها طويلة جدا؛ وفي نفس الوقت سيقبل بشئ من السهولة — حتى لو بدا أن ذلك تعسفيا بعض الشيء — أن يشارك في حاله مثل هذه، تعريفا رياضيا مع فكرة «طويلة جدا» (« x » «très grand» si $x > x_{TG}$).

إلا أنه توجد أيضا أفكار لا يمكنها حتى أن تعرف تعسفيا بمثل التعريف السابق ومع ذلك نقوم باستخدامها بكل بساطة طوال اليوم.

وقد لاحظ ج. رايل أنه لا توجد قضية من نموذج «الأصفر لون يمكنه...» ؛ وبكلمة مختصرة، لا يوجد تعريف ممكن لكلمة «أصفر»⁽⁶⁾؛ وإن كان من الممكن تعريف الأصفر مثلما يفعل القاموس (الفرنسي Robert) بأنه «أحد ألوان طيف الشمس» غير أن ذلك لا يجعلنا نستطيع تمثيل ما هو أصفر؛ كما أنه لا يوجد شك في أنه من الممكن تعريف الأصفر بناء على مميزاته المادية ما دامت أنها قابلة للقياس بطول موجة محدد، إلا أن هذه الكلمة غير قابلة للتعريف على أساس سماتها الفينولوجية الظاهرية؛ ومع ذلك فقبل أن يشرح لنا علماء الفيزياء طبيعة الألوان، كان من المستطاع، مثلما هو الحال اليوم، أن ندرك شيئا أصفر على أنه أصفر أو أن نميز بين تفاحة صفراء وتفاحة حمراء، وعلى الرغم من ذلك لم يكن في استطاعتنا إشراك هذه التعريفات مع هذا التمييز الإدراكي.

يمكن التحقق من استحالة تعريف الألوان بواقعة أنه لا توجد وسيلة مقبولة لملا فراغ النقط في جملة مثل : «التفاحة الحمراء هي تفاحة تـ ...»، أما التفاحة الصفراء فهي التي ...».

أغلب الفلاسفة — ولكن اللغويين أيضا وعلماء الاجتماع وعلماء الأجناس — وهم العلماء الذين قادتهم أبحاثهم إلى التفكير في ظاهرة اللغة — لمسوا الأهمية الكبرى للتمييزات التي تفرق بين هذه الأنواع من الكلمات.

قبل رايل بمدة طويلة، رأى كانط أن بعض الكلمات لا يمكن الاستغناء عنها وأن لها معنى واضح تماما ومع ذلك لا تقبل أي تعريف لها؛ وفي كتاب نقد الفكر الخالص يقول عن الأشخاص الذين يدعون تحديد معايير الحقيقة أنهم يذكرونه

(6) G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949.

بهذين المجنونين الذى ادعى أحدهما أنه يحلب تيسا فى الوقت الذى كان الآخر يحمل إناء تحت بطن التيس⁽⁷⁾؛ كان كانط عكس الشكاك؛ ولذلك فليس لأنه اعتبرها فارغة وخاوية أن قال عن الفكرة الأساس – التى هى الحقيقة – أنها غير قابلة للتعريف.

ومادمت فى ذكر كانط فمن المناسب أن أذكر تعليقاته على تلك الكلمات التى – مثل كلمة «حظ» – لا تتبع لا من ملكة الفهم (خلاف كلمة مثل «سبب») ولا من الحساسية (بخلاف كلمات مثل «أزرق» أو «أرنب»); تتلاقى تقريبا الأبحاث التى طورها أ.جوفمان حول فكرة «حظ» – ولكن بلغة مختلفة – مع أبحاث كانط⁽⁸⁾.

لا أريد أن أضاعف أعداد الأمثلة التى تشهد على وجود هذا الوعي لدى المفكرين الكلاسيكيين بأهمية الفروق التى تميز بين نماذج الكلمات أو الأفكار؛ إلا أنى سأذكر أن ماكس فيبر – حاول من خلال فكرته المشهورة عن «النموذج الأمثل» أن يعبر عن واقعة أن تصورات مثل «الرأسمالية» أو «الملكية المستبدة» تنتمى – بسبب إشارتها إلى واقع تاريخى خاص – إلى نموذج مختلف عن النماذج التى تنتمى إليها كلمات مثل «كرسى» و «سرعة» و «أصفر» أو «ضخم»؛ وعندما يتحدث لازرفالد عن «*matrix formulation*» فهو يشير إلى نفس هذا النموذج من التصوير الأصيل القريب من «النماذج المثلى» لماكس فيبر؛ فهو يتحدث عن «*matrix formulation*» لإشارة إلى مواجهات كلاسيكية مثل «حضارة ديونيزية/حضارة أبولونية» (ر. بينيديكت) أو «جماعة / مجتمع» (نونيز)⁽⁹⁾.

(7) *Critique de la raison pure*, deuxième partie, «Introduction», III.

(8) E. Goffman, *Frame*, op., cit., chapitre 7.

(*) بالإنجليزية فى النص الفرنسى (للترجم).

(9) J.W.N. Watkins, «Ideal types and historical explanation», in H. Feigl et M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton Century, 1953, 723-743,

أوضح واتكر أن تصور النموذج الأمثل كان له معنيان عند فيبر، وصفهما بـ الكلى و الفردى؛ إلا أنه من الأفضل لكى تكون أكثر وضوحا أن نقول إن فيبر يستخدم فكرة النموذج الأمثل بمعنى أقرب لفكرتنا الحديثة عن موديل نموذج (مثلما هو الحال بالنسبة للتدين الأمريكى الذى تناوله فى مقاله المشهورة عن الطوائف البروتستانتية فى الولايات المتحدة التى تم تبسيطها و- بهذا المعنى- أصبحت «مثلى» مثل كل «نموذج») ولكن لكى يميز أيضا الطبيعة الخاصة للتصور فى العلوم التاريخية.

عالم اجتماع كلاسيكى آخر، هو أ. دوركايم، لاحظ أيضا من جانبه - خلال نقاشه مع ماكس مولر - أن العلاقات بين الكلمات والأشياء يمكن أن تكون من نموذج متغير، وعليه فلا يمكن بأى حال من الأحوال الاكتفاء بنظرية عن اللغة تجعل من الكلمات نسخة رمزية للواقع: إن ذلك يعنى إعادة الكلمات كلها إلى نموذج مماثل لكلمة «كرسى» مثلا⁽¹⁰⁾.

من الممكن أيضا ذكر العديد من الباحثين الآخرين الذين بدوا أنهم أمعنوا التفكير فى قضية الـ *Théétète* التى نقول إنه قد يكون من غير المناسب أن نبحث فى تحديد مبالغ فيه لمعنى الكلمات وأن نتصور أنه توجد دائما علاقة بسيطة بين الكلمات والأشياء؛ إلا أننى سأكتفى بقضيتين إضافيتين.

قضية فيتجنشتاين أولا: ففى نص أصبح مشهورا ناقش فيلسوف فيينا فكرة أن أكثر الكلمات وضوحا والتى تبدو الأكثر عينية قد تكون غير قابلة للتحديد: ⁽¹¹⁾

«تأمل - على سبيل المثال - العمليات التى نسميها "الألعاب"؛ أعنى بذلك الألعاب التى تؤدى فوق منضدة مثل الشطرنج والعاب الورق وألعاب الكرة الصغيرة وألعاب التصارع (الفكرى) الخ؛ ما هو القاسم المشترك بينها؟ لا تقل لى أنه يجب أن يكونوا مشتركين فى شئ ما؛ وإنما/نظر إن كانوا مشتركين فى شئ؛ إذ أنك إذا تأملتها قلن تلحظ أى عنصر مشترك بينها جميعا ولكنك ستجد تشابهات وأنواعا من القرابة الأسرية بينها وبأعداد كبيرة ⁽¹²⁾».

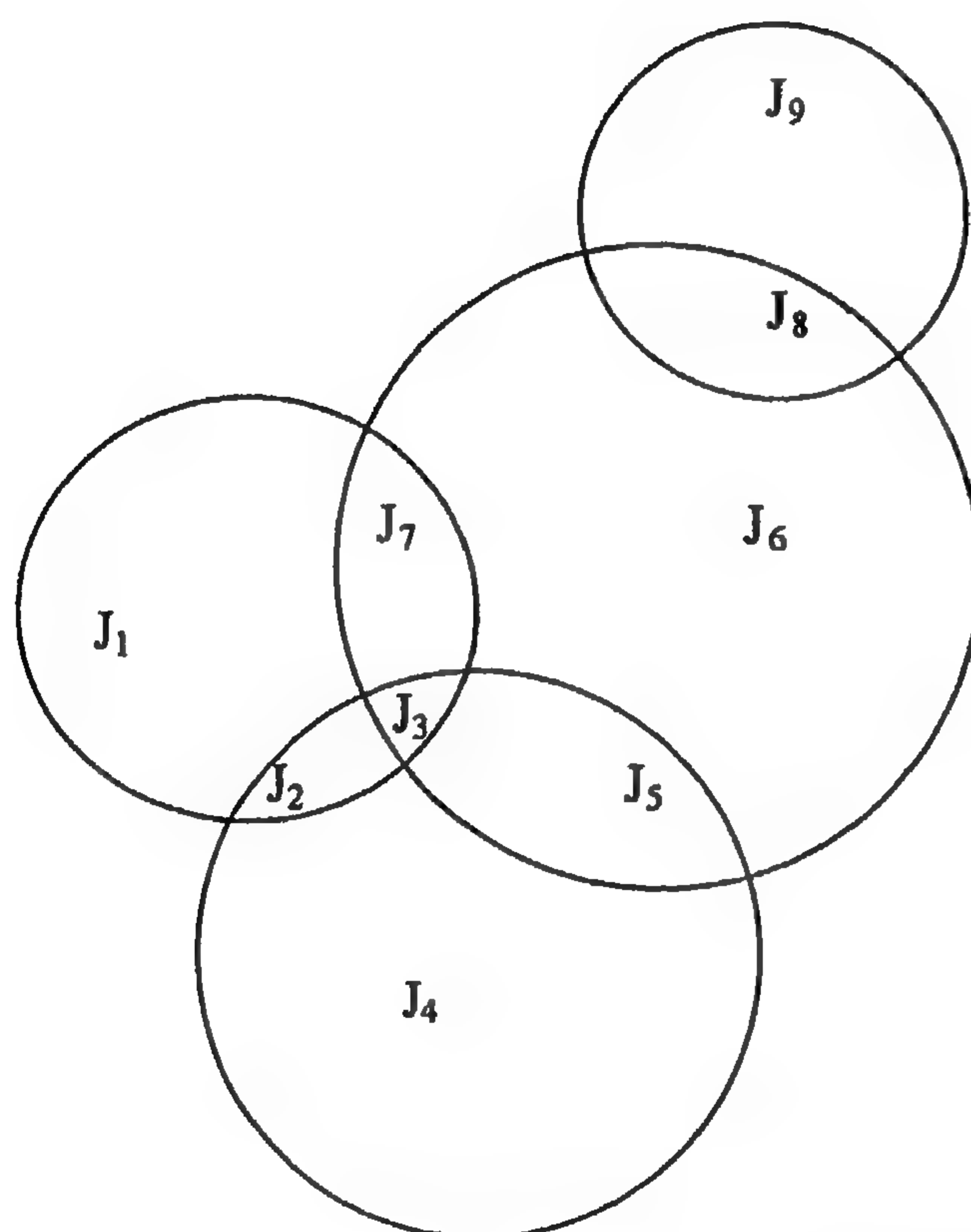
(10) Durkheim *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979 (1912), livre I, chapitre 3, section 1.

(11) *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, Suhrkamp, 1984 (1945), §66, p.277 (trad. franç., Paris, Gallimard, 1972). Sur Wittgenstein, voir notamment J. Bouveresse, *La Parole malheureuse*, Paris, Minuit, 1971; Justus Hartnack, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.

(12) «Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir "Spiele" nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? - Sag nicht es *muss* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hiesse sie nicht "Spiele" - sondern *schau*, ob ihnen etwas gemeinsam ist. Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe».

يوصل فيتجنشتاين قوله: توجد ألعاب تريح فيها أو تخسر، ولكن غيرها، مثل ألعاب التسلية والصبر، لا يوجد فيها مكسب أو خسارة؛ كما توجد الألعاب المهارية وألعاب الحظ، الخ؛ ومهما حاولنا إبراز سمة مشتركة فرضية تتميز بها جميع الألعاب فلن نجدها؛ لا توجد بينها سوى تشابهات يصعب أحيانا تعريفها هي أيضا: «لا يمكنني تعريف هذه التشابهات بأفضل من كلمات تشابه الأسرة الواحدة⁽¹³⁾».

من الممكن تمثيل تصور فيتجنشتاين لكلمة مثل «لعب» بواسطة الرسم التالي:



(13) *Philosophische...*, op. cit., § 67 : «Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort "Familienähnlichkeiten"».

كل دائرة من الدوائر التي يتألف منها هذا الرسم المخطط يتضمن مجموعة ثانوية من ألعاب تتقاسم سمة مشتركة (مثل ألعاب الحظ) وتتجمع بهذا الشكل حول «تشابه» أو «شبه أسرى»؛ هذه الدوائر تتداخل بطريقة غير كاملة: إن جميع ألعاب الحظ لا يؤديها الشخص وحيدا، والبعض منها فقط هو لعب الورق السخ؛ يترتب على هذا التمثيل مثلما يقول فيتجدشتاين، أننا إذا أخذنا في الاعتبار مجموع الألعاب فإنه لا يوجد بالفعل أى شئ يمكن أن يكون مشتركا بينها جميعا؛ كما يوجد أزواج من أسر ألعاب، مثلا J_1 و J_8 لا يجمع بينها أى سمة مشتركة؛ وأخيرا فإن علاقة «الشبه» ليست متعدية فى عمومها؛ إنها تعدية بالطبع داخل دائرة واحدة إذ يوجد «تشابه» أو «شبه أسرى» بين النماذج J_1 و J_2 ، J_2 و J_3 ، J_1 و J_3 ، ثم يتوقف وجود هذا الشبه ما أن نقفز من دائرة إلى أخرى؛ فيوجد شبه بين النماذج J_1 و J_2 و J_2 و J_4 ، ولا يوجد بين J_1 و J_4 ، و يوجد أيضا تشابه بين J_1 و J_3 ، بين J_3 و J_6 ، وبين J_6 و J_8 ، بين J_8 و J_7 ولا يوجد مثلا بين J_1 و J_6 ، بين J_1 و J_8 أو بين J_6 و J_7 .

أهمية هذا التخطيط تكمن فى أنه يوضح أنه عندما يمكن تمثيل معنى كلمة بهذه الطريقة، فمن الممكن عندئذ أن تظهر أنها واضحة تماما دون أن يكون من المستطاع تعريف هذه الكلمة؛ كما يمكن أن تشارك كل دائرة من هذه الدوائر مع سمة معينة بدقة كاملة (ألعاب الورق و ألعاب الحظ الخ)؛ إلا أنه لا توجد سمة واحدة أو مجموعة سمات يمكن أن نشاركها مع كافة الألعاب ويمكننا تعريف فكرة اللعب ذاتها بها؛ أى أنه من المستحيل التعبير عن بنية المخطط المرسوم أعلاه بإدخالها فى أحد النماذج المعروفة للتعريف؛ ولهذا السبب لا يمكن وصف ما هو مشترك بين جميع الألعاب.

باختصار فإن وضوح ودقة كلمة ما والثقة التى نتعامل بها معها غير مرتبطين على الإطلاق بقابلية هذه الكلمة على أن تعرف.

وأود في ختام هذا العرض أن أذكر الفكرة – التي تأملها عالم الإنسان ر. نيدام – عن الكلمات (الـ *Polythétiques*) المتعددة المواضيع⁽¹⁴⁾.

إن هذا المفهوم أوحى به لنيدام وبشكل مباشر أعمال فيتجنشتاين؛ فهو يشير بالتحديد إلى هذه الكلمات التي يذكرها فيتجنشتاين والتي يحدد معناها بالشبه العائلي الذي يجمع بين استخداماتها المختلفة؛ والواقع أن نيدام – عندما دفع إلى سوق التعاملات بصفة «متعدد المواضيع» سمح بإعطاء اسم إلسى نموذج لبعض الكلمات التي رصدها فيتجنشتاين؛ وإذا لم يكن هذا الأخير قد أطلق عليها إسما، فذلك قد يكون عائدا على أنه كان يميل إلى اعتبار كافة الأفكار التي نتعامل معها، أميالة إلى أن تكون – بالتعبير الذي يستخدمه نيدام – ذات سمة متعددة المواضيع.

الاختلافات التي قدمتها حتى الآن ليست كاملة بالطبع وإنما تكفي لتوضيح رأى وهو بيان أن الربط الضمني لكلمة بنموذج ما يكون مصدرا هاما لأثار زيمل.

لأن تخصيص كلمة نموذج تفرض نفسها أحيانا («فم على هيئة عجيبة الدجاجة») فإن الأمور لا تسير هكذا دائما؛ إذ يحدث في حالات الغموض أن تطلق غيايبا كلمة ما على نموذج أكثر بساطة من الذي ينتمي إليه أصلا؛ وهذا هو الحال عندما يؤخذ تعبير مجازي على أنه غير مجازي أو عندما تؤخذ كلمة متعددة المواضيع على أنها غير متعددة المواضيع.

وهكذا نلتقي في حالة القبلات اللغوية بآليات مماثلة للتي أبرزناها في حالة نماذج قبلات أخرى.

سأحصر إيضاحاتي في قضية التمييز بين متعدد المواضيع / غير متعدد المواضيع؛ إلا أنني سأعالج قبل ذلك مسألتين أثارهما الجدل الخيالي الذي أدخلته بين فيتجنشتاين ونيدام.

(14) R. Needham, «Polythetic classification : convergence and consequences», *Man*, 10, 3, sept. 1975, 349-369. J. Ziman, *Reliable Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press

يؤكد ر. نيدام على أن معظم مفاهيم العلوم الإنسانية هي مفاهيم غامضة؛ أما بالنسبة لي في كتابي *Aquoi sert la notion de structure?* Paris, Gallimard, 1968, فقد بينت سمة التشارك لفظية لمفهوم البيئة.

(*) تعبير شائع بالفرنسية عن الشفاف اللبنة الصغيرة المستديرة . (المترجم)

المسألة الأولى هو أن نعرف إلى أى مدى يتعدد وجود الكلمات التى من نماذج «لعب» كما قد يتصور نيدهام وهل تمثل هذه الكلمات، كما يعتقد البعض فى كثير من الأحيان، خروجاً عن القياس أم هى حالة استثنائية بالنظر إلى الحالة الطبيعية التى تتمثل فى الكلمات التى من نموذج «كرسى» أو أنها تمثل، كما يعتقد فيتجبنشتاين فيما يبدو، قضية عامة.

المسألة الأخرى – وهى جوهرية بطبيعة الحال – هى أن نعرف إن كان فى إمكان اللغة العلمية أن تتضمن كلمات متعددة المواضيع – دون أن تخذع نفسها – أى أن تتضمن كلمات لها خصائص كلمة «لعب» فى مثل فيتجبنشتاين؛ عادة ما تكون الإجابة على هذه المسألة بالنفى؛ فالكلمات متعددة المواضيع هى من مميزات اللغة «العادية» كما يعتقد عادة، أما الكلمات غير متعددة المواضيع – مثل «كرسى» أو «سرعة» فالمعتقد أنها من مميزات اللغة العلمية.

أى – وبكلمات متعينة – فإن المطلوب عادة من التصورات التى لها حق المواطنة فى عالم الحديث العلمى أن تكون معرفة أو قابلة للتعريف؛ وحتى لو جاءت كلمة من اللغة «العادية»، فعادة ما يفرض عليها، قبل القبول بها فى اللغة العلمية، أن تثبت أهليتها للانتماء إلى النموذج غير متعدد المواضيع.

كلمات متعددة المواضيع / كلمات غير متعددة المواضيع

الحقيقة أن عددا كبيرا من الكلمات يبدو أنه يتسم بتعدد المواضيع ليس فقط فى لغة «العامة» وإنما أيضا فى اللغة «العلمية».

أتاحت لنا الفرصة فى الفصل 6 أن نتحقق من أن كلمة على درجة من الجوهرية مثل كلمة «سبب» هى بالفعل من هذا النموذج؛ ولا داعى لأن نؤكد أن استخدامها متكرر بنفس الدرجة فى علوم الطبيعة كما فى العلوم الإنسانية؛ وبصفة عامة هى كما لو أنها مكون لا غنى عنه ليس فقط فى الاستدلال «الطبيعى» ولكن أيضا فى الاستدلال العلمى.

ومع ذلك فعندما نقدم قضية من النموذج « X سبب Y » فإن معنى كلمة سبب قد يكون متغيرا للغاية؛ فالقضية يمكنها – طبقا للإطار العام – أن تشير إلى أن X هو الشرط الضروري أو الشرط الكافي أو الشرط الضروري الكافي لـ Y؛ إلا أن القضية قد تود أن تشير أيضا أن X كان «المتسبب» في Y، أو أن X ليس الشرط لا الضروري ولا الكافي ولا حتى المتسبب وإنما هو فقط ظرف مسئول جزئيا عن Y وهو ظرف يمكن التدخل فيه؛ وإن كافة التكوينات فيما بين هذه المعايير متاحة: وفي حالات أخرى سيقال أن « X هو من أسباب Y » لو أن X كان شرطًا كافيًا وفي نفس الوقت شرطًا يمكن التحكم فيه؛ ولكن « X سبب Y » قد تريد أن تقول «على العكس» من ذلك أن X شرط ضروري (أو شرط كافي) وفي نفس الوقت هو شرط لا يمكن التدخل فيه بسهولة.

علاوة على ذلك يمكن أن نوافق على القضية « X سبب Y » إلا إذا كانت إحدى العلاقات التي سبق ذكرها قد شوهدت بين X و Y و إلا إذا – علاوة على ذلك – كان X ينتمي إلى منطقة ما من الواقع؛ يمكن أن نسلم أيضا بـ « X سبب Y » عندما يكون X هو العامل «المحدث» أو الشرط الضروري (أو الكافي .. إلخ) للظاهرة Y، ويكون Y اعتبر ظاهرة غير طبيعية؛ وعلى العكس من ذلك يمكن أن نريد أن يكون Y طبيعي.

« X سبب Y » قد تعني أيضا أن X هو العامل الوحيد الذي يوجد دائما كلما ظهر Y، إلا أن هذا المعنى سيدرك عادة على أنه غير مقبول في أطر مختلفة.

يتعين أن نضيف إلى ما سبق أنه عندما نشرك – على سبيل المثال – للقضية « X سبب Y » فكرة أن X هي الشرط الضروري لـ Y، فإن كلمة ضروري تستخدم في الواقع هنا على أنها من التقريبات؛ وبالمثل سليم فإن « X شرط ضروري لـ Y » يعني أنه لا يمكن أن نشاهد في الوقت ذاته Y ولا نشاهد X؛ إلا أنه يحدث في كثير من الأحيان أن هذا النموذج من المواقف يظهر دون أن نفكر في أن نستخلص النتيجة « X سبب Y » أي أنه حتى عندما تتماثل فكرة السبب بعلاقة منطقية من هذا النموذج فإن الأولى «تتخطى حدود» الثانية.

كما هو الحال بالنسبة للألعاب التي يذكرها فيتجنشتاين، لا توجد أوجه تشابه مشتركة بين العناصر المكونة للمجموعة الواسعة من قضايا «X سبب Y»، والواقع أنه يجب أن نقول تشابهات أو شبه عائلية (ولعلنا يجب أن نستخدم صيغة الجمع للأوجه مثلما يفعل فيتجنشتاين على عكس الاستخدام الشائع، ما دامت هذه التشابهات تتعرف على مجموعة من مجموعات فرعية لها؛ كما لاحظنا ذلك في المخطط السابق).

عندما نقدم هذا الكشف على طريقة بورجس، سنفهم لماذا أراد بعضهم استبعاد كلمة «سبب» من القاموس العلمي؛ إلا أن هذا الحل سرعان ما ظهر أنه أقل قربا للواقع من قضية الإسبرانتو في موضوع آخر؛ إننا باستبعادنا فكرة السبب، بحجة إننا نقوم بتنقية اللغة، نصيبها بالشلل.

كلمة أخرى، لا شك أنها أكثر شيوعا في العلوم الإنسانية، من التاريخ إلى الاقتصاد مروراً بالجغرافيا البشرية وبعلم الاجتماع، من كلمة سبب، هي بلا شك كلمة مبرر.

أضع جانبا هنا كلمة *raison* أو «rationalisation» مثلا بالمعنى الذي يستخدمه فيبر حاصرا كلامي في الاستخدام اليومي للكلمتين وأعني بذلك القضايا التي من نموذج «الشخص X كانت له مبررات لكي يفعل Y (أو لأنه يؤمن بـ Z)».

حتى عندما نكتفي بهذا المعنى البسيط يمكن أن نقدم كشفا على نفس القدر من التباين من الكشف السابق؛ أن يكون لديك مبررات قوية لفعل Y قد تعنى في بعض الحالات أن تكون حددت الوسائل Y الأكثر سرعة والأقل تكلفة والأسهل منالا للوصول إلى هدف ما؛ ولكنه قد يعنى أيضا «أن تكون لديك أسبابا/خلافية لعمل Y»؛ أو أيضا «أن تعتقد (عن خطأ) ولكن، على أساس - مثلا - تجربة سابقة - أن Y هي وسيلة طيبة للوصول إلى ذلك الهدف» أو - كذلك - «أن نعتقد (عن حق) بناء على تجربة سابقة أن Y هي وسيلة طيبة للوصول إلى هدف ما ... الخ⁽¹⁵⁾».

(15) انظر فصل 9.

بطبيعة الحال كلمة «معقولة» التي لا يتعدى كونها الاسم التجريدي من عقل والذي يغطي مختلف المعاني التي لكلمات «مبررات، معقولة» أو «مبررات قوية معقولة» لا يمكن أن تكون هي أيضا سهلة التعريف.

ولا شك أن ذلك يرجع إلى أن مفهوم «المعقولة» قد أسال هذه الكمية الهائلة من الأحبار؛ ولكن قد يكون من الميئوس منه كذلك الادعاء بإمكانية التوصل إلى ما هو مشترك بين الاستخدامات المختلفة لكلمة «مبررات» (داخل الإطار العام «مبررات لأن أفعل كذا» أو «مبررات لأن أؤمن بـ») مثلما هو من الوهم البحث في القاسم المشترك بين كافة «الألعاب» أو بين كافة استخدامات كلمة «سبب».

ألا نقبل في اللغة العلمية سوى الكلمات غير متعددة الموضوعات يعتبر على العموم من الأحكام العلمية الواجبة التنفيذ؛ ولكن ما يحدث هو أن كلمة «مبررات» هي كلمة متعددة المواضيع⁽¹⁶⁾.

لهذا السبب لا يمكن أن نأمل في الحصول على موافقة أي من تعريفات المعقولة التي تفترض ضمنا أن الكلمة غير متعددة المعاني.

كما كان الحال بالنسبة لكلمة «سبب»، اقترح بعض المتشككين إجراءات استيعادية بالكمال والتمام، أي: كلمة «سبب» لا تعني «أي شيء»، فلنستغن عنها؛ ولنترك أيضا هذه الفكرة «الغامضة» التي هي «المعقولة»؛ مثل هذا الجدل هو من السذاجة وعدم إمكانية حدوث في الحالتين؛ ففي الحالة الأولى رفض استخدام فكرة السبب يساوي الانتحار لأنه من المستحيل الحياة طويلا دون إصدار أحكام سببية؛ وفي الحالة الأخرى - رأى فيبر ذلك بوضوح - الاستغناء عن كلمة

(16) الملاحظات السابقة تضع حدا للجدل؛ إن مثل نظرية اللعب وبصورة أعم نظرية القرار في موقف عدم اليقين تثبت أن تعريف فكرة المعقولة تنغير بالضرورة مع منيوبة الموقف الذي يجب الفرد نفسه فيه؛ فالمعقولة هي من النموذج الفالدي في بعض التفاعلات مع الطبيعة، وهي بلاسية وسافاجية في تفاعلات أخرى؛ أما في حالات التفاعل بين فاعلين فإن استراتيجية حد أقصى / حد أدنى مثلا تعتبر «معقولة» أو «لا معقولة» طبقا لبنية نسق التفاعل؛ وفي داخل هذين الإطارين نفسيهما فإن فكرة «المعقولة» تبدو إذن متعددة المواضيع والبعدي فهي أكثر تركيبا عندما تأخذ في الاعتبار في تزامن مجموعة الأطر التي تظهر فيها .

«مبررات» ومشتقاتها قد يعنى الاستغناء عن فهم الآخر وعن فهم الذات؛ وذلك لأن «فهم» سلوك ومواقف ومعتقدات هذا الشخص أو ذلك هو فى جزء كبير منه التوصل إلى «مبرراته»⁽¹⁷⁾.

لا داعى لأن نضيف أن من الناحية الاجتماعية السلوك الغريب أو الشاذ لا يعالج بنفس الطريقة حسبما نعتقد أو لا نعتقد فى إمكانية تحديد المبررات التى وراء هذا السلوك.

الرغبة فى إلغاء فكرة «المبررات» وفكرة «السبب» كذلك تتساوى إذن على أن ترغب فى إلغاء الجاذبية الأرضية بواسطة قرار بقانون.

الحل الآخر يتمثل فى التسليم بأن الكلمات العلمية يمكنها أن تكون أيضا متعددة المواضيع؛ إنها معتمدة اليوم بشكل عام فيما يتعلق بفكرة «السبب» ولكنها أقل قبولا فيما يتعلق بفكرة «المبررات».

ولكن سيعترض البعض قائلا إن «سبب» و «مبررات» هما كلمتان غموضيهما معروف منذ أمد طويل؛ أليستا من الاستثناءات؟ أليست أغلبية الكلمات المستخدمة فى اللغة العلمية فى واقع الأمر من النموذج غير متعدد المواضيع؟ الواقع هو أن العكس هو الصحيح.

لنأخذ فكرة فى بساطة المساواة؛ ليست المساواة بالمعنى الكبير وإنما المساواة التى تعرف بصلتها بأحد المعايير كالمساواة فى الدخل على سبيل المثال؛ فلهذه الأولى قد لا نجد أى صعوبة فى تعريف الكلمة.

ومع ذلك فهى كلمة من النموذج المتعدد المواضيع، ولكن لا من نوع فيتجنشتاين وإنما من نوع باريتو وأنا أعنى بذلك أنها كلمة من نفس نموذج «كبير» أو «ثرى» يعنى أنها فكرة لا يمكن أن تأمل أن نفعل أكثر من أن نصيغ لها تعريفا يتراوح فى درجة تحكميته.

(17) المناقشات الخاصة بكلمات مثل «ذكاء» «استعداد» .. الخ تكشف أيضا صعوبة الهروب من فكرة إمكانية وجود «شئ» يتناسب مع كلمة غير قابلة للتعريف.

فهى إن كانت تعطى انطبعا بأنها غير متعددة الموضوعات فذلك لأنها تشير المعنى الرياضى للكلمة والذي هو بالفعل متواطئ؛ أما كلمة مساواة كما هى مستخدمة من علماء الاجتماع أو الاقتصاديين داخل تعبير مثل «المساواة فى الدخول» فليست لها سوى علاقة مجازية مع الكلمة الرياضية؛ إلا أن هذه العلاقة أصبحت منسية بشكل عام؛ ولكى نتكلم بلغة منظرى البلاغة نقول أن المجاز «فائم» (مثلا ورقة للكتابة): فالانطلاق من النموذج البلاغى إلى النموذج غير البلاغى أصبحت الكلمة « Catachrèse »⁽¹⁸⁾ أى: مجاز لا يدرك على أنه مجاز.

إن السمة المتعددة المواضيع للفكرة تظهر بوضوح ما أن نحاول إشراك مقياس معها، مثلما نضطر أن نفعل للإجابة على أسئلة بسيطة، مثل أن نعرف مثلا إن كانت المساواة فى الدخول هى أكثر قدرا أو أقل فى فترة ما عنها فى فترة أخرى، أو إن كانت أكثر وضوحا فى مجتمع ما عن مجتمع آخر.

لكى نجعل النقاش أكثر بساطة فلنأخذ القضية التالية: نراقب دخول مجموعتين من الأشخاص A و B : المجموعة A أربعة أشخاص و B خمسة أشخاص ونتسائل فى أى المجموعتين توزيع الدخول هو أكثر مساواة.

نلاحظ عندئذ أنه توجد عدة طرق للرد على السؤال يصعب البت فيما بينهما.

المجموعة B		المجموعة A	
الدخل		الدخل	
20	الأفراد 1	10	الأفراد 1
30	2	20	2
40	3	25	3
50	4	45	4
60	5		

(18) C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, PUF, 1958, § 88.

يمكن تأويل فكرة المساواة بطريقة أولى بأن نتساءل إذا كان في المتوسط دخل كل فرد يميل إلى الابتعاد من المتوسط العام في حالة أكثر من الأخرى؛ فإذا افترضنا أن الكميات المذكورة في الجدول معطاة بالفرنكات، ففي هذه الحالة دخول أفراد المجموعة A تباعد في المتوسط بعشر فرنكات، ودخول أفراد المجموعة B باثني عشر فرنكا من المتوسط العام؛ ولذلك فإن المجموعة A هي أكثر مساواة من المجموعة B.

ولكن قد يلاحظ البعض أن متوسط الدخول في المجموعتين ليس واحدا، فهو 25 فرنكا في المجموعة A و 40 فرنكا في B؛ إن فارق متوسط متماثل له نفس المعنى في الحالتين؛ عندما يؤخذ بعض من الناس مرتبا متوسطا $F = 1000$ فإن فرق متوسط من $F = 10$ له معنى مختلف تماما عندما يكون متوسط مرتب الأشخاص $F = 20$ مثلاً؛ هذا لا يهم إذ يكفي أن نحيل متوسطات الفروق إلى المتوسط العام لإزالة هذا الأثر؛ وفي هذه الحالة نحصل على مقياس 0.40 بالنسبة للمجموعة A و 0.30 للمجموعة B؛ A هي إذن أكثر عدم-مساواة من B⁽¹⁹⁾.

عند هذه النقطة قد نتساءل إن كان من الأمور الطبيعية أن ننظر بنفس الطريقة إلى جميع حالات الابتعاد عن المتوسط العام؛ أن أهم شيء هو أن نعوف إن كان عدد كبير من الأفراد يبتعد كثيرا عن المتوسط؛ ونحن عندما نراجع ما في ذهننا عندما نثير فكرة المساواة فإننا نستدعي بالفعل معيارا من هذا النوع؛ إن عدم المساواة تكون أكثر قوة عندما يوجد عدد أكبر من الناس يبتعدون كثيرا عن المتوسط؛ يمكن أن نعطي هذه العملية قدرا أكبر في الشكل إذا أخذنا في الاعتبار - لا البعد عن المتوسط بالقيمة المطلقة - وإنما - مربع هذه الفروق؛ وهكذا سيزداد ثقل الفرق بمقدار ابتعاده الأكبر من المتوسط العام⁽²⁰⁾.

$$d_A/m = 10/45 = 0.40 \quad ((19))$$

$$d_B/m = 12/40 = 0.30.$$

على العموم يمكن أن نستخدم لإجراء هذه العملية العدد الأوسط أو المتوسطات سواء بسواء.

(20) الابتعاد النموذجي عن المتوسط (جزر تربيع متوسط تربيعات الفروق عمن المتوسط) لتوزيع A يكون:

$\sigma_A = 12.75$ الابتعاد المتوسط لـ B : $\sigma_B = 14.14$ ؛ إذا أخذنا للتوسط كوحدة قياس نحصل على مؤشرات عدم

$$\sigma_A/m_A = 0.51; \sigma_B/m_B = 0.35 \text{ المعادلة التالية}$$

وفى هذه الحالة قياس عدم المساواة التى تتناسب مع المجموعة A تصبح 0.5 وعدم المساواة التى تتناسب مع المجموعة B 0.35؛ مرة أخرى A أكثر عدم مساواة من B إلا أن التناقض يبدو هنا أقوى من الحالة السابقة .

يمكن أن ننطلق أيضا من فكرة أخرى : من قال عدم مساواة يقول أن كثيرا من الناس يمتلك أقل والأقل يمتلك كثيرا؛ ويوجد مقياس كلاسيكى لتصوير هذه الفكرة؛ وهو المتمثل فى وضع خط بياني تحدد نقاطه نصيب مجموع الدخل التى يحصل عليها على سبيل المثال الـ 5 % الأقل حظا و 10 % الأقل حظا والـ 15 % والـ 20 % ... إلخ إلى النهاية، ثم بعد التوصل بين هذه النقاط نحصل على خط بياني يزداد إنبعاجا كلما زادت عدم المساواة؛ عدة تعاملات - لا تهمنا هنا - تسمح عندئذ بتحديد مقياس الذى يأخذ قيمة 0.275 فى حالة المجموعة A و 0.20 فى حالة B؛ تحصل A من جديد على جائزة عدم المساواة، إلا أن التناقض يبدو واضحا وأقوى فى الحالة الثانية وأقل قوة فى الثالثة (21).

لا شئ يفرض علينا إذن أن نعتبر أن هذه المقاييس المختلفة التى تتناسب جميعا مع تأويلات مقبولة لفكرة المساواة تعطى لنا تشخيصا متطابقا عندما نطبقها على حالة خاصة؛ أى أنه يوجد فقط وجه شبه عائلى بين مختلف المعانى الممكنة للفكرة؛ إن قضية «توزيع دخل ما هو أكثر عدم مساواة من توزيع دخل آخر» هى من نموذج «رجل ما طويل» لا من نموذج «رجل ما هو أكثر طولا من رجل آخر» إذ يستحيل إشراكها فى تعريف دقيق ومجرد فى ذات الوقت من التحكيمية.

برهان آخر متطابق يمكن إقامته بالنسبة لأمثلة أخرى متعددة، ولكنى سأكتفى بمثال واحد؛ وهو فكرة التحركية الاجتماعية، لكى أثبت أن حالة «المساواة» ليست فريدة ومعزولة، بل حتى التصورات التى يمكن إشراكها مع مقاييس معقولة هى فى العادة متعددة المواضيع.

(21) نحن هنا بصدد المعامل المسمى معامل جيني Gini: $G_H = 0.275$ و $G_B = 0.20$ ؛ هذا المعامل ليس بأى حال من الأحوال فى منأى عن النقد على الرغم من أنه أصبح له قدسية ما : والواقع أنه يكشف بالضرورة عن حالات عدم مساواة الدخل فى مجتمع يهتم بشدة بالمساواة، حيث يكون لكل فرد نفس الدخل تماما متراكما عبر حياته.

لنتأمل جدولى التحرك الخاصين طبعا بحالات خيالية :

حالة B				حالة A			
تبعيته			الأصل	تبعيته			الأصل
المجموع	طبقة II	طبقة I	الطبقة	المجموع	طبقة II	طبقة I	الطبقة
100	30	70	I	100	40	60	I
300	320	30	II	300	280	20	II
400	300	100	المجموع	400	320	80	المجموع

فى الحالة A، يغير 60 فردا الطبقة التى ينتمون إليها من جيل إلى الجيل التالى؛ أى أن الـ 40 فردا من الأصل I الذين ينتمون إلى الطبقة II يضاف إليهم 20 شخصا من الأصل II الذين ينتمون هم أنفسهم إلى الطبقة I؛ هذا الرقم هو نفسه فى الحالة B؛ (يضاف إلى 30 مرورا من I نحو II إلى I)؛ بما أن المجموع الكلى هو نفسه فى الحالتين، فإن نسبة الأفراد الذين ينتجون إلى طبقة مختلفة عن طبقة أسرتهما الأصلية يتساوى أيضا؛ طبقا لهذا القياس للتحرك الاجتماعى فإن «المجتمعين» A و B يبدوان متساويين فى التحرك؛ أن السهولة (أو الصعوبة) التى يمكن لفرد ما أن يجد نفسه فى طبقة مختلفة عن طبقة أسرته الأصلية متطابق فى الحالتين.

إذا كان هذا هو الحال فهل هذا يعنى تأثير الوضع الطبقي الأصلى على الوضع الوصولى هو واحد فى الحالتين؟ لا يوجد سبب واحد ليكون الأمر كذلك وهو بالفعل ليس كذلك؛ نستطيع أن نشرك مع هذا التأويل الجديد لفكرة التحرك الطبقي إجراءا يتمثل فى أن نتساءل إن كانت سهولة الوصول إلى إحدى الطبقات، عندما نأتى من طبقة أخرى أكثر ضعفا بكثير من سهولة المكوث فى نفس الطبقة؛ نلاحظ عندئذ فى المجموعة A أن 60 % من الأفراد بقوا فى الطبقة الأعلى وأن 4.7 % يصعدون إليها؛ وفى المجموعة B، 70 % يبقون فى الطبقة العليا و 10 %

يصعدون إليها؛ بما أن الفرق بين المعطيين أكبر في الحالة الثانية عن الأولى فإن المجتمع B يبدو هذه المرة أقل حركة من A⁽²²⁾.

لكن يمكن أيضا أن نطرح السؤال بطريقة مختلفة؛ بما أن عدد الأشخاص الذى يمكن لأى طبقة أن تستدعيهم يتغير عبر الزمن (التطور الاجتماعى قد أدى إلى تقليل عدد المزارعين مثلا) يوجد تحرك اجتماعى أقصى وآخر أدنى؛ فإذا كان عدد المزارعين على سبيل المثال، ينخفض من جيل للجيل التالى، فمن المفروض بطبيعة الحال أن بعضا من أبناء المزارعين سيدخلون فى مهنة أخرى؛ وفى الجدول A، بما أن عدد الطبقة الأولى من المفترض أنه 100 فى جيل و 80 فى الطبقة التالية، فإن ذلك يتضمن حركة أدنى من 20 وحدة (ويمكن القول أيضا أن الحركة البنيوية مقدارها 20)؛ ومن جهة أخرى، فبما أن العدد فى الطبقة الثانية هو أكبر بكثير من العدد الذى فى الأولى، فإن الجميع لا يستطيعون أن يغيرون من طبقتهم من جيل للآخر؛ ويمكن أن نتحقق بسهولة أنه لا يمكن أن نحصل على أكثر من 180 تغييرا طبقيا.

هذه التأملات تودى إلى قياس الحركة ونحن نتساءل عن المكان الذى توجد فيه الحركة الحقيقية بالنسبة للحد الأقصى والحد الأدنى؛ والقياسات التى تتناسب مع هذا التأويل الجديد لفكرة الحركة وهى 0.25 لـ A و 0.30 لـ B؛ هذا والمعروف تظهر B تظهر هذه المرة كمجتمع أكثر تحركا من A⁽²³⁾.

إذا استوردنا فى نفس الفكرة فيمكن أن نتساءل إن كان تأثير الوضع الاجتماعى الأصلى على الوضع الحالى للأفراد يميل إلى التقارب من الحد

(22) كما تشهد بذلك قيمة القوس :

$$f_A = 60/100 - 20/300 = 16/30 ; f_B = 70/100 - 30/300 = 18/30.$$

(23) لقد اقترحت هذا العامل فى Mathematical structures of Social Mobility, Amsterdam, Elsevier 1973 فى A يبلغ الحد الأقصى للمتحركين 180 (لو أننا افترضنا أن الأعداد الهامشية ثابتة) والحد الأدنى 20 (التحركية البنيوية)؛ من الممكن إذن وجود تمركز غير بنوي نظرى من $180 - 20 = 160$ ، وبما أن الحركة غير البنيوية الحقيقية تبلغ $60 - 20 = 40$ سنحصل إذن على $BA = 160/40 = 0.25$ وب نفس الطريقة - فى الحالة B تبلغ الحركة القصوى 200 والحركة الصغرى أو البنيوية 0 (المواش لا تتغير من «جيل» للذى يليه) ومن هنا $B_B = 200 / 60 = 0.30$.

الأقصى، أم على العكس من حده الأدنى الممكنين؛ في هذه الحالة نحصل على مقياس تحرك 0.33 بالنسبة لـ A و 0.40 بالنسبة لـ B، تبدو B من جديد أكثر حركة من المجموعة A إلا أن التناقض أصبح أقوى من الحالة السابقة⁽²⁴⁾.

يمكن بلا شك أن يتوقف البرهان عند هذا الحد؛ إن امبراطورية المتعدد المواضيع هذا هي أوسع بكثير مما يعتقد الكثيرون؛ فإن كلمات مثل «أسباب» و «مبررات» مثل «كبير» أو «لعب» بل وحتى مثل كلمات «مساواة» و «حركة» هي كلمات متعددة المواضيع على الرغم من أنها تسببت في تطوير ترسانة من القياسات.

إن الكلمات التي تحدد وقائع ملموسة يمكنها أن تكون هي نفسها ذات سمة متعددة المواضيع.

وكما يقول وايزمان⁽²⁵⁾ فإن تصور مثل «ذهب» الذي يبدو كما لو أنه يشير إلى مادة معروفة جيداً فهو لا يتناسب بتاتا - حتى في استخداماته العلمية - مع تعريف محدد بصورة نهائية:

«إننا نعرف الذهب بالمعارضة مع معادن أخرى ثل السبائك؛ وهذا يكفي لاستخداماته الحالية وإننا لا نتمادي في البحث؛ إننا نميل إلى إهمال واقع أنه توجد باستمرار اتجاهات لم يتحدد فيها التصور بعد؛ وإذا حدث وقمنا بذلك فيمكننا أن نتصور بسهولة شرطا قد يتطلب اقتصارات جديدة؛ أي باختصار، لا يمكن تعريف تصور مثل الذهب بدقة متناهية⁽²⁶⁾».

(24) هذا هو معامل ياسودا : في A لو غاب تأثير الأصل على الوضع الاجتماعي لكان 20 فردا من الأصل I من الوضع A، وفي هذه الحالة يكون المتحركون 140، وبما أن التحركية الدنيا أو البنيوية تصبح في هذه الحالة 20. فإن الحركة غير البنيوية النظرية (التي تتناسب مع شروط غياب تأثير الأصل عن الوضع الاجتماعي) تصبح $Y_A = (60-20)/(140-20) = 0.33$ ؛ وإذا أرجعناها على التحركية غير البنيوية للشاملة ستحصل على: $Y_B = 60/150 = 0.4$ كذلك $Y_B = 0.33$.

(25) Waismann, «Verifiability» in Flew (réd.), *Essays on Logic and Language*, Londres, Blackwell, 1951, p. 120.

(26) أثبتت ماري هاس من ناحيتها أن كلمات مثل «سما» و «أرض» و «سمكة» و «رجل» .. إلخ هي أقل قبولا للوصف مما تبدو عليه؛ فهي كلمات مرتبطة ارتباطا لا ينقسم بالقوانين البيئية، مثلها مثل تصورات «الذرة» أو «البروتون».

إذا كان تعريف «الذهب» متغيرا فكيف يمكن أن نتخيل أن تصورات لا غنى عنها مثل «anomie» (حالة مجتمع تتسم بتحلل القيم التسي تحافظ على النظام الاجتماعي) و «موقف» و «مثال» وألف تصور آخر يمكن ذكرهم، ويمكنها أن تعرف تعريفا ثابتا لا يتغير؟ وإذا كنت قد ذكرت هذه الأمثلة فذلك لأنه في جميع هذه الحالات توجد أبحاث أبرزت عددا كبيرا من الاستخدامات لا تربط بينها سوى مجرد شبه /سرى (27).

كما يمكن أن نرصد هذا الشبه العائلي بين أشياء عديدة نرتبها دون تردد داخل أدراج محكمة الإغلاق طوال فترات النقاش في الصالونات أو في جدل علمي؛ إن أفكار «رواية» و «تراجيديا» و «مأساة» و «أوبرا فاجنيرية» و «علم اجتماع» و «اقتصاد» و «رومانسية» و «وظيفة» و «بنيان» هي جميعا كلمات متعددة المواضيع؛ كما هو الحال بالنسبة لأسماء الألوان في عديد من القضايا أن نستخدمها بثقة كاملة، على الرغم من كونها متعددة المواضيع؛ كما نقوم عادة بترتيب الأعمال الموسيقية بدون أي صعوبة أما في أدراج «الموسيقى الكلاسيكية» أو في أدراج «الموسيقى الشعبية»؛ لكن لا أحد يمكنه تحديد ما هو الجانب المشترك بين أعمال الموسيقى الكلاسيكية و لا نعثر عليه في الموسيقى الشعبية.

يوجد أحيانا حل «للمشكلة» المفترض تولدها من هذا «التناقض» يبين الثقة التي نستخدم بها بعض الفئات وصفاتها التي لا تقبل التحديد: بما أنه لا يوجد بالفعل أي شيء مشترك بين كافة العناصر الموجودة في الدرجين «موسيقى شعبية» و «موسيقى كلاسيكية»، فإن التمييز لا يكون موضوعيا وإنما تفاهليا ذاتيا إن الموسيقى «الكلاسيكية» قد تكون لها وظيفة تعريف بالهوية الاجتماعية؛ فكما أنه لا يصح اعتبار بعض الفئات التي لا تقبل التعريف أوهاما اجتماعية، فإنه لا يحق معاملة الألوان على أنها أوهاما لأننا لا نستطيع تعريفها.

باختصار: لا يوجد ما يبرر إنكار الموضوعية الواقعية للتمييز بين شيئين مثل المقابلة بين «موسيقى كلاسيكية» و «موسيقى شعبية»؛ ومن جهة أخرى فإن

(27) P. Besnard, *L'Anomie*, Paris, PUF, 1987; M. Masterman, «The nature of a paradigm», in I. Lakatos et A. Musgrave (éd.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1974.

الغموض الذى يكتنف التمييز ليس بأكثر إحراجا ولا أكثر غموضا من التمييز بين كلمات مثل «كبير» و«لعب» و«عدم مساواة» و«مثال» .. الخ؛ إن كافة المشاكل غير الحقيقية وكافة الحلول الكاذبة التى نقدمها لها فى كثير من الأحيان تتبدد تماما عندما ندرك أن هذه الكلمات هى بالفعل متعددة المواضيع .

وبكلمات أخرى: إن الغموض الذى يحيط بهذه الكلمات ليس سرا إلا إذا أردنا أن تكون جميع الكلمات من النموذج غير متعدد المواضيع وأن نتمكن - مثلما هو الحال مع كلمات مثل «كرسى» أو «دراجة» - من إشراكها مع تعريف من نموذج قاموس «لاروس الصغير» الذى يسمح وحده بأن نتمثل الشيء المقابل بدقة تكفى للتعرف بعد ذلك على كافة الكراسى وكافة الدراجات التى فى الخليفة على هذا الأساس؛ وحتى هذا القاموس لا يستطيع تلبية كافة المطالب فيما يتعلق بكلمات تشير إلى الألوان؛ فلا يوجد تعريف واحد يستطيع السماح بتمثيل ما يمكن أن يشبه الشيء الأصفر إلا إذا رأيناه ولو مرة واحدة .

فى بعض الحالات نتعرف بسهولة على أن كلمة ما تتصف بتعدد موضوعاتها؛ وفى حالات أخرى - مثلما هو الحال فى الأمثلة التى ذكرتها الآن - تكون فئة ما متعددة الموضوعات ولكنها تأول باستمرار عبر القبلى المقابل (استخدم هنا تعبيرى المعتاد للإشارة عن قبلى بعدواعى):

« [هذه الكلمة تتصف بعدم تعدد موضوعاتها] * »

وهكذا فإن الذى يحاول تحديد - تعريف السليم لكلمات مثل «نموذج» أو «أنوميا» والذى يندهش لأن فكرة من الأفكار يمكنها أن تؤدي دورا هاما فى الحديث العلمى دون أن يكون من المتاح تعيينها بواسطة تعريف دقيق، أو الذى يبحث أيضا عن الأسس الاجتماعية للتمييز بين «موسيقى كلاسيكية» و«موسيقى شعبية» لا يمكن أن يكون هذا القبلى غائبا عن أذهانهم، ولكن لا يكون وجوده فى أذهانهم بالضرورة عن وعى منهم.

نشاهد هنا إذن عملية مناظرة لتلك التى سجلناها بخصوص نماذج من قبليات أخرى: عند الشك نميل بطريقة بعدواعية لاختيار القبلى الأكثر بساطة؛ فى الحالة التى أناقشها هنا سنسلم بأن واقعة « [تلك الكلمة غير متعددة المواضيع] * » هى من

نافلة القول؛ وإذا تكلمنا من جديد بلغة فيتجشتاين فإن هذا *القبلي* «الأوغستيني» منتشر بهذه الدرجة الكبيرة فذلك يعود ببساطة إلى أنه يفرض نفسه علينا باستمرار في حياتنا اليومية: الحقيقة أن في حالات عديدة لا تحصي «الكلمات تسمى الأشياء»⁽²⁸⁾ بالفعل.

المعرفة العادية على حق إذن لأنها تريد إعادة الكلمات إلى النموذج غير متعدد الموضوعات؛ أما المعرفة المنهجية فهي من جهتها وفي أغلب الأحيان محقة في العمل على تحويل الأفكار التي تنتمي إلى النموذج المتعدد الموضوعات إلى تصورات من النموذج غير متعدد الموضوعات⁽²⁹⁾؛ بل أن هذا النموذج من عمليات التنقيح يعتبر من علامات المعرفة العلمية المميزة؛ فتعبير حركة على سبيل المثال، الذي يبدو أنه متعدد الموضوعات في الفلسفة الطبيعية الأريستطالية يكف عن كونه كذلك عند جاليليو⁽³⁰⁾؛ وبنفس الطريقة تعبر العديد من الأفكار من النموذج المتعدد الموضوعات إلى النموذج غير متعدد الموضوعات ولدى مرورها من المعرفة العادية إلى المعرفة المنهجية : مثل تصور السرعة على سبيل المثال.

مثل هذه المحاولات انتهت إلى الفشل في حالات أخرى؛ عرفنا ذلك من مثل فكرة *المعقولية* إن أي تعريف لها، غير متعدد المواضيع، يضيق معناها لدرجة أننا نضطر بعد ذلك لتشكيل تصورات جديدة - مثل *المعقولية الذاتية* - لإعادة اكتشاف مضمونها.

إلا أن ما يهمني هنا هو أن العديد من الأفكار المكتسبة هي، من أحد جوانبها على الأقل، من استنتاجات *القبليات* اللغوية المتمثلة - مثلما هو الحال بالنسبة *للقبلي* الذي أناقشه هنا - في أنه ينسب كلمة إلى نموذج ليست هي منه.

(28) *Philosophische.... , op. cit., § 1 :*

الرؤيا «الأوغستينية» هي - في رأي فيتجنشتاين - تلك التي «تشر فيها كلمات اللغة إلى أشياء» (حيث «die Wörter der Sprache benennen Gegenstände»)، إذا كانت جميع الكلمات لا تحدد أشياء، فإنه من المبالغ فيه أن نعلن، عن النقيض من ذلك، أنه لا توجد كلمة واحدة تحدد شيئا واحدا. (29) التمييز بين «أفكار» و«تصورات» يتصل بالمقابلة بين «كلمات متعددة المواضيع» و«كلمات «غير متعددة المواضيع» .

(30) T. Kuhn, *Scientific Development and Lexical Change*, Thalheimer Lectures, Baltimore, The John Hopkins U., 12-19 nov. 1984.

لتوضيح هذه النقطة سأستعير من جديد أمثلى من تحليلات مؤثرة قام بها علم اجتماع العلوم وفلسفة العلوم المعاصرين .

مسائل ترسيم الحدود

المناقشات التى توضح أن القبلى الأوغستينى المتمثل فى التعامل مع الكلمات على أنها غير متعددة المواضع عند اللحظة التى تبدو أنها تشير فيها إلى كائنات واضحة التمييز، هى المناقشات التى تستهدف إقامة الحدود الفاصلة بين هذه الكائنات : كيف نميز المعرفة العلمية عن أشكال المعرفة الأخرى، وكيف نميز بين العلم والسحر أو بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية .. الخ.

سأركز اهتمامى هنا على أول هذه الأمثلة .

إن كنت استخدمت هنا تعبير رسم الحدود فذلك لأنه يشير إلى أحد أشهر التطورات فى فلسفة ك. بوبر؛ نظريته الخاصة برسم الحدود تقترح تعريف المعايير التى تسمح بالتمييز بين العلم والميتافيزيقيا على وجه الخصوص، أيضا بشكل أوسع بين العلم والمنتجات الذهنية التى لا يمكنها المطالبة بالانتماء إلى فئة العلم؛ ونحن نعرف أن بوبر قد أعطى اهتماما فائقا لهذه المسألة وذلك لعدة أسباب؛ فعلى الرغم من أنه كان يرفض باستمرار أن يدرج اسمه مع زمرة الوضعيين فقد ورث على الرغم من ذلك مشكلة ظلت تؤرق بشدة مجموعة فيينا؛ ثم تولد لديه مبكرا شعور بالشك العميق - لم يساعد تعاونه مع أ. أدكر على تبديده - حول الصفة العلمية لمنتج من منتجات فيينا الأخرى، وهو التحليل النفسى؛ لقد تسائل بالطبع عن صلابة الماركسية؛ لكن كيف يمكن إثبات أن هذين الفرعين من المعرفة لا يستحقان أن يطلق عليهما الاسم النبيل، أى أنهما من العلوم، إلا بعد تحديد المعيار أو المعايير التى تسمح بالتمييز بين العلم واللاعلم ؟

أؤكد أنه يتعين عدم الخلط أبدا - إذ سيكون ذلك متناقضا تماما مع نوايا بوبر - بين - «لاعلم» وميتافيزيقا، ولا اعتبار أن المنتجات التى لا يمكن ترتيبها ضمن قائمة العلوم على أنها مجردة - لهذا السبب - من أى معنى أو دلالة أو

اهتمام؛ بل أن بوبر يؤكد على العكس على أهمية الميتافيزيقا؛ وهو يتفق من جهة أخرى مع الذين يعتقدون، مثل هولتون، أن الأفكار الميتافيزيقية تؤدي دورا كبيرا في تكوين الأفكار العلمية، ولعله يعترض بشدة على الرأي القائل بأن الأفكار المحورية لمكفر مثل نيلس بوهر - قابلة للتفسير، ولو جزئيا، ذلك لأنه كان من قراء كيركجارد؛ إلا أنه من المهم في رأيه أن لا نخلط بين العلم والميتافيزيقا؛ إن ما يهم بوبر ليس إذن أن نحكم الميتافيزيقا والعلم، ولكن المهم هو بالفعل تحديد طبيعة تميزهما⁽³¹⁾.

يعرف القارئ بقية القصة؛ المعيار الشهير بالتكذيب هو الذي يقترحه بوبر للقيام بهذه المهمة التي هي رسم الحدود.

لقد أثار هذا المعيار باستمرار مناقشات حادة؛ ذلك لأنه يطرح مشكلة مثيرة للاهتمام ثم لأنه لا يعطى لها حلا.

أولى الصعوبات التي يثيرها معيار بوبر تكمن في واقعة أن العديد من النظريات تقبل التكذيب دون أن تكون مع ذلك علمية؛ فعلى سبيل المثال «القطار المسافر إلى مدينة كان يقوم الساعة 8.47» هو نص قابل للتكذيب يصعب اعتباره علميا؛ وفي الحياة اليومية نصد في كل لحظة نظريات ونقوم بتنبؤات غير علمية علما بأنها قابلة للتكذيب؛ لا يمكن اعتبار إمكانية التكذيب شرطا كافيا للعلمية.

ولكنها أيضا ليست شرطا ضروريا؛ لأن أنواعا عديدة من النظريات العلمية - وليست الأقل أهمية منها - ليست قابلة للتكذيب؛ ولقد كانت هذه النقطة حاضرة بوضوح في ذهن بوبر إذ أنها تمثل السبب الرئيسي للصعوبات التي واجهته

(31) يوضح بوبر تماما في :

"Conjectures and Refutations, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969 (trad: *Conjectures et refutations*, Paris, Payot, 1985)

أن الماركسية الجديدة هي على وجه الخصوص التي يرفضها الأخذ في الاعتبار واقعة أن النظرية الماركسية تم تنفيدها، وتطورها لاستراتيجيات مناعية، وتقاربت مع هذه النظرية غير القابلة ذاتيا للتنفيذ التي هي «التحليل النفسي». راجع J. Bouveresse, «Une illusion de grand avenir, *Critique*, mars 1976, n°

346, 292-306

باستمرار لدى محاولته تصنيف نظرية دارون، إذ يصعب جدا عدم اعتبار نظرية -أدت ولا تزال تؤدي دورا عظيما للغاية في تاريخ علوم الحياة- باعتبارها غير علمية؛ ولكن من الحقيقة أيضا أن هذه النظرية غير قابلة للتكذيب، فإذا افترضنا أننا نشاهد ظاهرة تطور لا نعلم كيف نفسر - في واقع الأمر - تحولها وعملية الاختيار التي أنتجتها⁽³²⁾، فمن الممكن لنا أن ندفع بالجهل والادعاء - وهو ما لا يثير في أغلب الحالات أى معارضة - بأن المعلومات المتاحة غير كافية لإعادة بناء العملية المذكورة بشكل واقعي؛ اللهم إلا إذا كنا متمتعين بامتياز مشاهدة إعادة خلق نوع جديد من الكائنات الحية أمام أعيننا، ولا نرى بغير ذلك ما هي الواقعة ولا حتى أى نوع من الوقائع يستطيع تكذيب - يعنى، بلغة بوبر، تفنيد - نظرية داروين أو النظرية الداروينية الحديثة عن التطور.

والواقع أن نظرية داروين غير قابلة للتكذيب لسبب بسيط للغاية هو أنها لا تتشكل من قضايا عن الواقع وإنما من قضايا عن طرق الاقتراب من الواقع؛ فإذا أعدنا رسالة داروين (في صيغتها الداروينية الحديثة) إلى أبسط تعبير عنها فستكون: إذا شاهدت وجود أحد الأنواع في بيئة ايكولوجية ملائمة فحاول أن تفسوه انطلاقا من آليات التحول والانتخاب؛ والحقيقى هو أن هذه النصيحة هي بالفعل نصيحة طيبة؛ إذ أن فراشات مانثستر البيضاء التي تحدثنا عنها من قبل⁽³³⁾ قد تحولت إلى فراشات رمادية اللون تحت تأثير ظواهر تحول وانتقاء؛ وبصفة عامة فإن أعداد الحالات التي أثبتت أن هذه النصيحة كانت في محلها لا تعد ولا تحصى. أن يكون وصف نصيحة بأنها في محلها (أو لا) لا يعنى أنها صادقة أو كاذبة.

إن هذا التمييز المعانى السيمانتى يفسر الصعوبة في تطبيق صفة الصدق أو الكذب على نظرية داروين⁽³⁴⁾؛ وفي الوقت نفسه يثبت لنا مثال داروين أن - من

(32) يتعين الحديث في الواقع عن النظرية الداروينية الحديثة بدلا من الداروينية، لأن الداروينية التاريخية تعتبر أقل تحديدا للآليات الشارحة التي نعلمها.

(33) في الفصل 4 .

(34) إن الداروينية في تنوعاتها المختلفة هي على الرغم من كل شئ قضايا عن الواقع (مثل فرض عدم - عمل البيئة في تواتر التحولات).

بين النظريات العلمية - بعضها ينصب على الواقع، على حين تتناول نظريات أخرى إطارات فكرية عامة تطورت داخلها بعض النظريات؛ إذ أن من تكون نظرية داروين في ذهنه يكون أفضل استعدادا من غيره لوضع نظرية تفسر لنا تغيير لون فراشات مانشستر.

إلا أن هذه الأطر الفكرية أو هذه الـ «النماذج» (لأن هذه الكلمة المأخوذة من مفردات كوهن تعبر بالفعل عن هذا التمييز) ليست صادقة أو كاذبة بل هي متراوحة في درجة نفعها أو سدادها تماما مثلما تفعل النصائح.

إذا كنت أؤكد على هذه النقطة فذلك لأنى أود أن أشير إلى أن القضية الداروينية ليست فريدة معزلة، وأن نظرية ترسيم الحدود لبوبر لا تصطدم بحاله فريدة؛ إن الصعوبات التى تواجه بها الداروينية هذه النظرية تتبع من طبيعتها ذاتها؛ غير أن هذه القضية تغطى فئة من المنتجات العقلية - وهى نماذج كوهن - لا غنى عنها بتاتا لعمل الفكر العلمى؛ إن معيار بوبر فى تخطيط الحدود لم يصطدم بقضية داروين، كما يصطدم بمبدأ الاستثناء الذى يؤكد القاعدة وإنما اصطدم بها كاصطدامه بجبل من الثلج ...

نستخلص من ذلك على العموم أنه توجد أنواع عديدة من النظريات، وهى عملية بالنظر إلى الدور الحاسم الذى تؤديه فى تاريخ الفكر العلمى وفى أدائه، وعلى الرغم من ذلك هى غير قابلة للتكذيب.

ومن جهة أخرى فكما اقنع بوبر العالم كله أنه لا يمكن تعريف العلم بالمقدرة التى منحت له لعدة قرون على التحقق من القضايا التى يقدمها، ثم قام بكسر عنق التحقيق وأحل التكنيية محلها، فإن غرق سفينة معيار ترسيم الحدود ترتب عليه أننا وجدنا أنفسنا أمام فراغ: ما الذى يمكنه أن يحدد خصوصية العلم بين المنتجات العقلية التى تستهدف تفسير العالم؟

علماء آخرون - مثل ميرتون - كانوا قد اقترحوا تمييز هذه النوعية بمعيار الانفتاح: إعطاء صفة مؤسساتية لروح المنهج قد يمثل السمة المميزة للعلم؛ إن هذا

التصور للحد الفاصل يعتبر أكثر استمالة لنا بمقدار تصادف النقائه بتفسير براق لأصول العلم الحديث؛ كان ميرتون قد اقترح بالفعل تفسير الانفجار العلمى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بناء على التأثير الأخلاقى البوريتانى وعلى تأكيده المستمر على روح البحث والنقد.

وفى مواجهة هذا الغرض الآخر، أكد البعض على كافة الفصول التى أثبتت أن العلماء - وليس أقلهم شأنا - يمكنهم التمسك إلى ما لا نهاية بنظريات متهاكمة؛ بل أن لاكاتوس قد أشار بطريقة القصص الأخلاقية الناصحة⁽³⁵⁾ أن هذه المطاردة العلمية شئ طبيعى، ولقد سبق أن أثرت هذه النقطة لدى مناقشتى للنظرية الدوركامية عن السحر⁽³⁶⁾؛ فعندما تبدو إحدى النظريات كأنها لم تعد مؤكدة فإنها تجد عددا من المبررات للاحتفاظ بها يقابله عددا موازيا يدعو إلى الاستغناء عنها.

إن لا يعرف العلم بواسطة صفته الانفتاحية، ولا بوجوب «انحنائه أمام حكم الوقائع»؛ أليس من المعروف للكافة بالمناسبة - أن أى واقعة «تبنى»؟ بوبر نفسه أكد أننا عندما ندعى أننا نقرأ ميزانا للحرارة، فإننا نعكس فى الواقع على عمود من الزئبق كمية هائلة من المعرفة النظرية، كما أن العلم لا يعرف أيضا - وهل نحتاج حتى لقول ذلك؟ - بميل العلماء لمعرفة الحقيقة؛ مثل هذا الكلام قد يكون بمثابة إهانة موجهة للميتافيزيقيين لأنه يوحى بأنهم ليسوا كذلك؛ أما رجال العلم فهم يستجيبون أيضا إلى أهواء أخرى؛ لا نرى باختصار ما هو المعيار الذى يمكنه أن يميز النشاط العلمى عن نماذج أخرى من النشاطات العقلية.

كان فييراباند فى الواقع هو الذى استخلص الدرس الذى خلفه الجدل الواسع حول الخط الحدى الفاصل بين العلم واللاعلم، وهو الدرس الذى اعترف عن طيب خاطر بأنى أرويه بطريقة راقعة للكلفة بعض الشيء، بل لعل النجاح ذاته الذى

(35) Lakatos, Falsification and the methodology of scientific research programs, in I. Lakatos et A. Musgrave (éd.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1970, 91-196.

(36) راجع الفصل 1 .

استحقه كتاب ضد المنهج⁽³⁷⁾ يعود إلى أن فييراباند كان أول من عرف كيف يعبر بصوت عال عما كان البعض قد بدأ يفكر فيه في كتمان؛ فقد كانت الأعوام تمر والفلاسفة وعلماء الاجتماع يقترحون - بعضهم بصورة ضمنية وغير مباشرة مثل ميرتون، وصراحة وبطريقة مباشرة مثل بوبر - معايير حدودية فاصلة، وكانت كافة هذه المعايير تنهاوى الواحدة تلو الأخرى؛ وعندما أعلن فييراباند أنه لا يوجد فرق جوهري بين العلم والسحر والقصص عن الساحرات فقد كان يعبر بطريقته الاستفزازية عن نتيجة لم يكن أحد قد جرؤ على استخلاصها بعد، في حين كان الجميع ينتظرونها.

الفصل 15 (الذي يتضمن نقد بوبر) والـ 16 (الذي يناقش لاكاتوس) من كتاب ضد المنهج يثبتان أن ملخصي ليس خرافيا؛ يعترض فييراباند على الموضوع البوبري القائل بأن العلم معنى في جوهره بحل بعض المشاكل؛ حجته الرئيسية هي أن الـ *big divide* أو الحد الفاصل الكبير المتمثل في ظهور العلم، كان من نتائجه ليس حل المشاكل المطروحة قبل هذه الفترة المباركة بطريقة مرضية، وإنما إعادة صهر القائمة التي تحتوى على المسائل التي كانت تطرح بل والتي كان يجب أن تطرح - بأكملها؛ ويضيف فييراباند أنه بظهور العلم أصبح الناس يحظرون على أنفسهم تجربة فرض وجود تأثير للنجوم على الحياة النفسية؛ ومن جهة أخرى فإن ما يحض على الأبحاث العلمية في كثير من الأحيان، ليست الرغبة في حل المشاكل، وإنما قد يكون حب اللعب على سبيل المثال.

أى، وباختصار، إن غائيات العلم ليست بالبساطة التي يصورها البوبريون لها.

ومن جهة أخرى فإن العلم لا يعرف - كما يقول فييراباند - بزيادة قابلية للقياس «المحتوى المعرفي»؛ لا شك أن كل نظرية جديدة تهتم جدا بالتأكيد على النقاط التي تحلها أفضل مما فعلت سابقتها، إلا أنها تغض الطرف عما تؤديه بشكل

(37) P. Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979, trad. de *Against Method; Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londres, NLB, 1975.

أقل جودة وعما تستغنى عنه أيضاً؛ يتولد لدينا عندئذ بسهولة الإحساس بأنه عندما تحل قضية محل قضية أخرى تترتب على ذلك نمو للمعارف؛ إلا أن هذا ليس سوى «وهم ابستمولوجي»؛ الحقيقة هي أن يتعين تمثيل النظريتين المتتاليتين بواسطة دائرتين متداخلتين؛ إن الوهم الابستمولوجي المسمى تطور المعرفة ينشأ من أننا لا نذكر أبداً هذا التقاطع بين الدوائر؛ يعلن فاييراباند بالطبع أنه متفق مع كوهن - ويدعى كذلك أنه يتفق أيضاً مع لاتاكوس - (وإن كان قد حور كلامه بعض الشيء حول هذه النقطة) في التأكيد على أن الاختيار بين نظريتين متواليتين لا يمكن أن يتم على أساس مبادئ موضوعية؛ لذلك فإن تكذيبية بوبر يجب أن ترفض.

ويقول لنا فاييراباند يتعين كذلك إستبعاد المعقولة المخففة للاتاكوس.

كان لاتاكوس قد اقترح علينا أن نرى في انحلال أو خصوبة «برامج البحث» الأساس الموضوعي الذي يقود عمل العلماء؛ إلا أن النهضة الجديدة التي عرفتھا النظرية الذرية أثبتت أن برامج الأبحاث قد تعرف مراحل انحطاط ثم تعود من جديد إلى الظهور؛ ومن المؤكد أن بعض البرامج تبدو راکدة لبعض الفترات؛ ولكن التخلي عنها أو التمسك بها هما اختباران معقولان يتساويان قدراً؛ أما عن المبررات التي تجعل إحدى النظريات مقبولة فهي ذات طبيعة تنوعها لا نهائي؛ بل أنها قد تنشأ أحياناً نتيجة لبعض التلاعبات: جاليليو جذب اهتمام جزء من جمهوره بتأثيره على الناس بواسطة تليسكوبه بأكثر مما فعلت خصوبة نظريته⁽³⁸⁾؛ ولكي نلخص بعض الحدة في الحديث اعتراض فاييراباند الأساسي على لاتاكوس نقول: أننا لا نقرر الانضمام إلى برنامج بحثي أو على العكس أن نتركه، بمبررات موضوعية، بل على العكس:

«... البرامج البحثية تختفى لأنها قتلت جدلاً وإنما لأن المدافعين

عنها قتلوا أثناء صراعهم من أجل البقاء على قيد الحياة⁽³⁹⁾».

(38) Feyerabend, *Contre...*, op. cit., 214.

(39) *Ibid.*, 218.

أسجل هنا بالمناسبة أن فييراباند كان عبر كامل تحليله يقيم استدلاله داخل الإطار الضيق.

[إما أن نكون في أى نقاش علمي على حق لأننا الأقوى وإما أن نكون الأقوى لأننا على حق]*.

وهو يختار الحد الأول ولا يتصور أن تكون السببية دائرية، نذهب في t من A نحو B ، وفي $t+1$ من B نحو A ، ومع ذلك فإذا كان صحيحا - كما يقول فييراباند أن جاليليو قد اعتبره البعض - في مرحلة أولى على حق لأنه كان الأكثر فطنة، فلا شيء يمنع من أن نرى أنه قد كرم فيما بعد لأنه كان على حق.

ولكن من أهم ما يترتب على هذا التحليل هو أن العلم غير قابل للتعريف: «يتفق الجميع في القول بأن فرض كوبرنيكوس كان خطوة هائلة إلى الأمام، ولكن لا يوجد أحد تقريبا يستطيع طرح هذا الغرض بصورة لائقة، ولا حتى بصورة نصف لائقة، ولا يستطيع بأقل من ذلك تحديد أسباب تفوقها...»⁽⁴⁰⁾؛ أى وباختصار، أننا لا نستطيع أن نقول في كثير من الأحيان لماذا نقبل إحدى النظريات؛ ويترتب على ذلك أن لاتاكوس يخطئ عندما يعتبر أن للعلم «طبيعة» أو «أمانة»⁽⁴¹⁾.

باختصار، ليس للعلم جوهر لأننا لا نستطيع تعريفه؛ بالتالي لا يمكن أن نقول عنه أنه أفضل من السحر؛ لذلك فإن لاتاكوس يخطئ عندما يفضل على السحر وعندما يعتقد أن لديه أقل مبرر موضوعي لذلك، «كما لو أنه قد ثبت أن العلم الحديث أعلى مرتبة من السحر أو من العلم الارسططاليسي وأن نتائجه ليست وهمية»⁽⁴²⁾؛ أنظر إلى الأرسططاليين «لقد كانوا يتصرفون بشكل جيد للغاية»⁽⁴³⁾؛ ولا توجد وسيلة موضوعية لإثبات أن محتوى المعرفة الذي للنظرية الارسططالية كان اضعف من الذي للعلم الحديث⁽⁴⁴⁾.

(40) Ibid., 224.

(41) Ibid., 216.

(42) Ibid., 228.

(43) Ibid., 232.

(44) Ibid., 234.

لنسجل بالمناسبة أننا هنا نلتقى من جديد بقلم فييراباند بفكرة كان ب. وورف قد دافع عنها باقتدار وبنجاح⁽⁴⁵⁾؛ أى «نظرية» أو «نموذج» أو «برنامج بحثى» يحتل عند فييراباند منزلة نوع ثقافى أو ثقافة صغيرة منغلقة على نفسها يستحيل علينا أن نؤكد إن كانت على مستوى أعلى، أو مساو أو أدنى من إحدى مثيلاتها⁽⁴⁶⁾؛ يمكن مقارنة النماذج العلمية بالأساليب الفنية التى تشكل أيضا — طبقا لفييراباند — مجاميع لانتهائية⁽⁴⁷⁾؛ كما يمكن مقارنتها بالثقافات التى يتحدث عنها علماء الأجناس؛ ويضيف فييراباند أن العالم البدائى يتحكم فيه تصور تجاورى للأشياء (توضح ذلك على سبيل المثال السمة الأردافية لأسلوب هوميروس)؛ وهذا التصور يقابل تصورنا، تماما مثلما تواجه فيزياء أينشتاين فيزياء نيوتن.

ففى التحليل النهائى يتصل التأمل فى العلوم بالمنهج الأنثروبولوجى : أى أن « المنهج الأنثروبولوجى هو المنهج السليم لدراسة بنية العلم (و- بالمره - أى صورة أخرى من صور الحياة)⁽⁴⁸⁾ ».

فيما عدا النتائج، فتعتبر كافة القضايا التى تتأسس عليها حاجة فييراباند قضايا مقبولة تماما.

كافة هذه النصوص التجريبية تتصل بقضايا أشياء قابلة للملاحظة؛ وما الذى يمنع أن يكون جاليليو قد حاول بالفعل أن يثبت شخصيته لدى مواطنيه بالتباهى والبحث عن الأهمية الشخصية بواسطة تليسكوبه ؟ وإذا لجأنا إلى مثال آخر : كيف يمكننا أن نشكك بصورة جادة فى أن الباحثين يستجيبون أحيانا لشهوة السلطة بمقدار اهتمامهم بإقامة الحقيقة، أو فى أنهم فى كثير من الأحيان ينفازون فى قراراتهم لصالح نظرية ما لمبررات ذاتية⁽⁴⁹⁾.

(45) *Ibid.*, chapitre 17. B. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël, 1969.

(46) فييراباند-مثل كوهن- يؤكد هذه الفكرة بواسطة اعتبارات مأخوذة من ميكولوجية الصورة، نفس المصدر.

(47) *Ibid.*, 261

(48) *Ibid.*, 282, :

يشهد هذا النص بالطبع على تأثير فيتجنشتاين علما بأن فييراباند يعبر فى مواضع أخرى عن تصور عن اللغة يعتمد عن التصور الفيتجنشتاين .

(49) هذا التناقض بين دوافع العلماء وغايات الأدوار التى يودونها يمكن حله بسهولة إذا رأينا أن تقدم المعرفة يتمنى إلى فئة كلاسيكية فى التحليل السوسيولوجى وهى فئة الأثوار غير المرادة.

ومع ذلك فإن هذه النتائج تقوم ليس فقط على هذه القضايا وإنما أيضا على
قبليات بريئة :

« [لا وجود إلا لما هو معرف أو قابل للتعريف] * »؛

« [لا يمكن التمييز بين كائنين إلا إذا كان من الممكن أن نعين ما
يميزهما] * »؛

« [عن شيئين، لا يمكن أن يقال عن أحدهما أنه أفضل من الآخر إلا إذا كان
فى الإمكان شرح فيما هو كذلك] * ».

تشكل هذه المبادئ المحور الذى تقوم عليه حاجة فييراباند بأكملها؛ على
الرغم من أنها قد تعتبر عادية فإنها بعيدة تماما عن التفاهة بل أنها على العكس
تحتوى الكثير؛ ويكفى للتأكد من ذلك التفكير فى مثال بسيط : يمكننا أن نقول بكل
ثقة عن عمل ما – موسيقى أو أدب على سبيل المثال – أنه أفضل من عمل آخر،
ونكون على الرغم من ذلك عاجزين عن أن نوضح لماذا؛ ومع ذلك فإن هذه
الواقعة العادية تتعارض مع القبليات المذكورة عليه.

وفى كافة الأحوال إذا أقصينا أو شككنا فى هذه القبليات فإن نتائج فييراباند
تتبخر.

إن هذه النتائج ليست استفزازية إلا شكلا؛ فلو كانت محض استفزازية
لاسترعت الانتباه دون أن يتم التصديق عليها؛ والتصديق عليها يعود إلى أنها
عبرت عما كان الجميع يفكر فيه دون أن يجرؤ أحد على البوح به؛ وإذا كان أحد
لم يجرؤ على الكلام فذلك لأنه إذا لم يكن العلم أعلى مكانة من السحر، فإنه يصبح
من المستحيل تفسير نجاحه؛ على العموم فإن فييراباند ذاته – يقر بأنه ليست لديه
بالفعل أى وسيلة يفسر بها نجاحات هذه الرواية البديعة التى هى العلم.

الواقع أنه لا يمكن فهم أى شئ من هذه الرواية – وهى قصة تقدم لنا ممثلين
جاءوا من كل صوب: من الفلسفة ومن علم الاجتماع ومن التاريخ، وهم يبدون فى
كثير من الأحيان كما لو أنهم مجردون من وسائل الاتصال فيما بينهم – لو لم نرى

أنهم متفقون- فيما وراء اختلافاتهم - على نقطة جوهرية؛ أعنى هنا القبلى القائل بأن أى تمييز حقيقى يجب أن يناظره تمييز لغوى والعكس صحيح؛ فإما أن يكون العلم متميزا بالفعل عن الميتافيزيقيا أو عن السحر، وفى هذه الحالة يتعين أن يصبح من الممكن التعبير عنه وإما أن هذا التمييز لا يقبل التعريف، ويترتب على ذلك أنه وهمى.

بوبر مقتنع بصدق هذا القبلى وهو يرى فى تكذيب النظريات العلمية صفتها المميزة؛ على حين يبتعد ميرتون بالنقاش من هذه الساحة وهو يجعل بطريقة ضمنية من الانفتاح والروح النقدية، السمات المميزة للعلم؛ كما يلاحظ فيراباند أن جميع المتقدمين لشغل وظيفة الصفة المميزة قد رسبوا فى الامتحان؛ وهو لذلك يعلن أنه لا يوجد بالتالى فرق واقعى بين العلم والتأويلات الأخرى للعالم: السحر والميتافيزيقيا بل وقصص الأطفال أيضا.

إن المجهود الذى يبذله البعض لتحديد السمة المميزة للعلم وكذلك النتائج النسبية التى توصل لها فيراباند، تقوم إذن هى أيضا على قبلى أخير:

[كلمة «علم» كلمة من نموذج غير متعدد المواضع]*.

لماذا هذا الإتفاق؟ ذلك لأن هذا القبلى اللغوى شائع فى الحياة اليومية؛ ونحن نلاحظ هنا، كما فى حالات أخرى، تأثير الأطر المعرفة العادية على الحاجة المنهجية؛ ففكرة أنه يتعين أن يكون فى مقدورنا أن نقول ما هو الذى يميز بين شيئين، تبدو عادية جدا فى حياتنا اليومية؛ وهى فى الحياة العلمية تعتبر مصادرة يصعب جدا عدم قبولها؛ وإذا سلم أحد العلماء بأن هذه المصادرة يمكن أن يعترض عليها فيما يتعلق بالفن مثلا، فإنه سيقبل بصعوبة بالغة عدم التمسك بها فى العلم.

إذا كانت المصادرة المذكورة قد بدت طبيعية للغاية لفيراباند فإنما يرجع ذلك أيضا - ويا للسخرية! - لأنه يعتبر المبادئ الأساسية للنشاط العلمى من المسلمات البديهية؛ ليس فى إمكان كل من هب ودب أن يكون فوضويا.

كما لا يمكن أن يكون فيتجنشتاينيا كل من أراد ذلك؛ بما أن فييراباند لا يرى أن الأفكار الرئيسية لكتاب ضد المنهج (التقدم، العلم، .. الخ) هى أفكار متعددة

المواضيع وأن حاجته كلها تدور حول المصادرة الضمنية العكسية، أو المصادرة «الأوغوستينية» التي خصص كتاب تحريات فلسفية مكانا كبيرا فيه لنقدها.

يكفى أن نضع القبلى الصحيح محل القبلى المذكور أعلاه، أى:

[كلمة علم هي كلمة متعددة المواضيع]*

لنتهار كل هذه المناقشة التي افتتحها بوبر وميرتون وإختتمها فييراباند.

لماذا هذا القبلى هو القبلى «السليم» ؟ لأن الـ علم يغطي نشاطات مركبة ومتنوعة تميزه عن الميتافيزيقا ولأنه ليس من السهل التمييز بينها كما أن ليس من السهل التمييز بين الموسيقى الشعبية و الموسيقى الكلاسيكية، ولا يترتب على ذلك ألا يكون العلم والميتافيزيقا متميزين عن بعضهما؛ ولكن فى حالة مثل هذه يكون من المرجح جدا أن القبلى السيئ هو الذى سيتقدم وذلك للإنتفاء.

توجد بطبيعة الحال حالات نقر فيها بصورة طبيعية - دون أن نكون واعين لذلك - أن بعض الكلمات متعددة المواضيع؛ فعندما نقرأ مثلا أن بيلاليس هي أوبرا «فاجنرية»⁽⁵⁰⁾ ندرك على الفور أن كلمة «فاجنرية» متعددة المواضيع، فهي لا تشكك فى أصالة دوبوسى، وإنما تشير إلى أن موضوع الزنا ورمزية النهار والليل، والماء، والصفة الأسطورية للشخصيات والأماكن والوجود (المستتر) للحق الأساسى المتكرر وكذلك بعض السمات الأخرى لأوبرا «بيلاليس» تذكرنا بتريستان؛ نتصور هنا أوجه الاختلاف والشبه على ما هو عليه كما لو أنها غامضة وموحى بها أكثر من كونها معبرا عنها بطريقة مميزة تماما؛ كلمة «فاجنرى» لا تتضمن أن يكون بين العاملين ما هو أكثر من شبه عائلى.

يمكن التعرف على صفة تعدد المواضيع التي تنسم بها إحدى الكلمات دون أى تردد فى العديد من الحالات.

(50) *Lexikon der Musik*, Francfort, Fischer, article «Debussy».

ولكن توجد فئة وسطى من المواقف — مثل تلك التي تناولناها بالبحث فى الأمثلة المذكورة فى الأبواب السابقة — يظهر فيها بعض التردد حول *القبليات* التى يفضل تطبيقها، وحيث نميل للإنتقاء إلى تطبيق *القبليات* الأكثر بساطة؛ إن التمييز بين العلم والسحر أو بين العلم والميتافيزيقا تبدو «بينة» للغاية فتجعل إدراكنا لهذه الكلمات سهل بأسلوب تعدد المواضيع⁽⁵¹⁾.

لعل هذا المنوال يفرض نفسه أيضا بكل سهولة عندما تكون بعض الكيانات — وهى فى حالتنا هذه العلم والسحر⁽⁵²⁾ أو الميتافيزيقا — قد أخذت شكلا مؤسساتيا راسخا وهى تتناسب مع اختلافات اجتماعية واضحة؛ أى إننا يمكن أن نقول إن المؤسساتية قد تساعد على التشبيهي⁽⁵³⁾.

تقدم، حقيقة، موضوعية

عبر هذا التحليل لوضع الحد الفاصل علم / لا-علم لم أقم بمناقشة المسألة بعمق بقدر ما أردت كشف *القبليات* اللغوية لهذه المناقشات؛ نفس الشيء ينطبق

(51) فلأنه يتصور فكرة «العلم» على أنها غير متعددة المواضع وأن بحثه عن معيار «الحد الفاصل» قد أدى به إلى أنه أعطاها أهمية إستيعادية — كما يقول لودان — للمواجهة بين نظرية وظواهر، اعتبرها بربر — على رغم منه — «وضعية»؛ المبررات التى دفعت فيراباند وهايرماس إلى وصفه بهذه الصفة تبين، وهى ناتجة على وجه الخصوص من أن بربر يريد أن يجعل من القواعد للعبارة للعلوم قواعد كلية وصادقة فى مجالات الأخلاق والسياسة. أيضا راجع:

Feyerabend , Contre , 190

(52) انطلاقا من يوبر تمت بتلخيص مناقشة معايير وضع الحد الفاصل لمواجهة العلم والميتافيزيقا وقد يكون من المنير للانتباه أن نعمل تحليل مماثلا للنقاش المطول الذى يدور فى نفس الوقت بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الأجناس حول التمييز بين العلم والسحر .

(53) يمكن أن نسجل أيضا أن استحالة وصف «الحد الفاصل» بين العلم واللاعلم تفسر أحيانا على أنها نتيجة وجود ليس علم واحد وإنما عدة علوم يتمتع كل علم منها «بمعايير العلمية الخاصة»؛ هذه الفكرة الكاذبة أصولها كانت مصدرا للعديد من عمليات النصب والاحتيايل؛ إن أى علم يهدف إلى إقامة الحق واستخلاص الموضوعى من الذاتى، مع امتناعه تماما عن أى عنف من أى نوع كان يمارسه على جمهوره؛ إلا أن ما يتعين تسجيله من وجهة نظرى التى أطرحها هنا هو أننا نلتقى فى هذا المخطط العام بالتصور «الأوغستيني» الذى يتحدث عنه فيتجنشتاين : لكل علم جوهره الخاص به؛ إن هذا التصور المتعدد الألهة للعلم، مثله مثل التصور «الفوضوى» للعلم الخاص بفيراباند يقومان على عمود محورى محاجى واحد، وهو أن [أى كلمة تشير إلى واقع أصيل هى كلمة غير متعددة المواضع]* وبناء عليه [إن أى كلمة لا يمكن تعريفها لا تشير إلى أى شئ]*.

على هذا القسم النهائي الذى سأعود فيه - متمسكا من جديد بمثل أخذته من فلسفة العلوم - إلى مؤلف سبق أن قابلناه فى الفصل 5، وهو ت. كوهن.

إذا كنت لم أتحدث عن كوهن فى العرض السابق فذلك لأنه واع بسمة تعدد المواضيع التى تنسم بها كلمة «علم»؛ فى كتابه *Structure* يعلن أنه يشك فى إمكانية تعريف هذه الكلمة (54).

العلم لا يمكن تعريفه بسهولة بمواجهته بنشاطات أخرى بناء على سمات موضوعية، مميزة، بالطريقة التى نستطيع بها التمييز بين نشاط النجار ونشاط الخباز مثلا.

يلاحظ كوهن فى هذا الصدد أن المناقشات الدائرة حول معنى كلمة «علم» والتى تتكاثر داخل علوم الإنسان غير موجودة فى علوم الطبيعة:

«علم النفس - على سبيل المثال - حسبما يقول البعض، هو علم لأن له هذه المميزات أو تلك؛ يجيب الآخرون بأن هذه المميزات هى إما غير ضرورية أو غير كافية لى يمكن أن نتكلم عن علم؛ إن الطاقة المبذولة فى هذه المناقشات والمشاعر التى تثيرها، هى مثار دهشة المراقب الخارجى فى كثير من الأحيان؛ هل تعريف كلمة "علم" له كل هذه الأهمية؟ هل أى تعريف يمكن أن يؤكد لشخص ما أنه رجل علم أو أنه ليس كذلك؟ وإذا كان هذا هو الحال فلماذا لا يولى المتخصصون فى علوم الطبيعة أو الفنانون كل هذه الأهمية لتعريف هذه الكلمة (55)؟»

يبدو كوهن فى هذا النص واعيا بأن فكرة العلم لها سمة متعددة المواضيع؛ فهو يقر بوضوح بأنه لا يمكن إيجاد تعريف موثق لهذا النشاط المركب .

(54) *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion 1983, 220, trad. de *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, U. of Chicago Press, 1962.

(55) *Ibid.*, 220.

ثم يتساءل بعد ذلك : كيف يحدث أن البعض لديهم الانطباع بأنهم يمارسون العلم والبعض الآخر ليس لديهم هذا الانطباع؛ على أى أساس من الواقع يقوم هذا الانطباع؛ فرض كوهن هو أن فكرتى العلم والتقدم مرتبطتان برابط لا ينقسم. «إننا نميل إلى اعتبار علم كل مجال يبدو فيه التقدم واضحا بجلاء»⁽⁵⁶⁾.

ولكن كيف نعرف التقدم؟ تطرح مرة أخرى مسألة وضعيّة هذه الكلمة؛ يستبعد كوهن فكرة أنه يمكن تعريف التقدم على أنه تقارب بالنسبة للواقع على ما هو عليه ولا يرى أى تعريف آخر يمكن اعطائه لهذه الفكرة؛ وعلى الرغم من ذلك نلاحظ أن بعض فروع العلم تعطى إنطباعات بأنها تتقدم والبعض الآخر لا، فعلى أى أساس يبنى هذا الانطباع؟

إجابة كوهن على هذا التساؤل هي أن الشرط الضروري والكافى لظهور الاحساس بالتقدم هو أن يتفق أعضاء جماعة علمية حول نموذج ما أو كما يمكن لنا أيضا أن نقول حول إطار يحدد أنشطتهم.

بذلك يمكن للاهوتيين أن يشعروا - ماداموا قد اتفقوا على عدد من المبادئ - أن مناقشاتهم قد توصلت إلى تقدم ما؛ أما بالنسبة للرسامين، فيقول كوهن، أنهم عندما اتفقوا مثلا على أن على التصوير أن يستهدف تمثيل العالم الخارجى بأكبر قدر من الصدق، فقد سادهم الشعور بأن نشاطهم قابل للتقدم؛ وبالتالي فإن فكرة أن التصوير قابل لأن يتقدم تؤخذ اليوم على أنها غير مقبولة، وذلك لأنه لم يعد هناك اليوم اتفاق عام حول قواعد هذا الفن.

لعل الاقتصاد أيضا لم يعد علميا أكثر من غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى، إلا أنه يتميز عن الآخرين بأن رجال الاقتصاد أصبحوا يبدون شبه اتفاق حول قواعد فرعهم العلمى هذا، وقد تولد لذلك لديهم، بأسهل مما لدى غيرهم، إحساس بأن مادتهم قابلة للتقدم.

أما عن الفلسفة ذاتها فهي إن لم تكن تعطى قط إحساسا بالتقدم فذلك لأنها مشتتة فى اتجاهات أو مدارس؛ ولكن قد يظهر فجأة فى داخل هذه المدارس

(56) Ibid., 221.

إحساس بالتقدم، فالفيلسوف - مثلا - الذي يعمق الفلسفة أرسططالية أو الفلسفة الكانطية يمكن أن يتولد لديه إحساس بالتقدم.

«التقدم العلمى ليس - بطبيعته - مختلفا عن التقدم فى مجالات أخرى؛ ولكن غياب المدارس المنافسة - فى أحيان كثيرة - التى تناقش كل منها أهداف ومعايير الآخرين، تجعل تقدم إحدى المجموعات التى كرسَتْ نفسها للعلم العادى أكثر ظهورا للأعين⁽⁵⁷⁾.»

كما يضيف كوهن أيضا أن موقف السلطة الذاتية بالنسبة للعالم الخارجى الذى يميز علوم الطبيعة يساعد على أن تظهر داخلها هذه الجماعات التى يتميز بها العلم العادى.

هذا الاستدلال كله فطنة وهو مثير للاهتمام ويمكننا أن نصوره بالطريقة التالية :-

- 1- العلم لا يقبل التعريف؛
- 2- ومع ذلك تعطى بعض الفروع العلمية الإحساس بأنها علمية والبعض الآخر لا يعطى هذا الإحساس؛
- 3- [هذا الإحساس له إحساس متلازم]*
- 4- [وهو إحساس يجب أن يقبل التعريف]*
- 5- من (1) لا يوجد علامة مميزة موضوعية للعلم؛
- 6- الإحساس المذكور يتعين أن يكون له متلازم غير موضوعى؛
- 7- الإحساس بأننا «نمارس العلم» يظهر عندما يظهر الإحساس بالتقدم؛
- 8- [يجب أن نكون قادرين على تعريف متلازم الإحساس بالتقدم]*؛
- 9- لا يقبل التقدم التعريف بكلمات موضوعية؛ كأن يقال أنه تقارب من الحقيقة؛
- 10- [إذا لم تكن العلامة المميزة للتقدم موضوعية، فهى اجتماعية]*؛

(57) Ibid., 224.

11- فى أى فرع علمى، يظهر الإحساس بالتقدم عندما يوجد اتفاق حول بعض القواعد الأساسية؛

12- الاتفاق حول القواعد هو الذى يحدد السمة العلمية (أو غير العلمية) لفرع ما من العلوم.

لننحى جانباً الاعتراضات التى قد تثار حول القضايا/الصريحة لهذا الاستدلال لنسجل فقط أنها مقبولة للوهلة الأولى.

لأن أهم شئ هو أن الاستدلال يقوم على محورين؛ الأول هو فكرة أنه إذا كان تصور العلم ذاته غير قابل للتعريف، فبما أنه يتولد لدى جماعة ما إحساس بأنها «تمارس العلم» أو تشعر بالـ «تقدم» فيتعين أن تقابل هذه البيانات الذاتية أو الذاتية المتداخلة تميزات قابلة للتعريف؛ ومن جهة أخرى فإن القضية القائلة بأن ما لا يمكن تعريفه بناءً على معايير موضوعية مميزة يتعين تعريفه بناءً على معايير اجتماعية، لا يمكن تعريف العلم بواسطة غائياته، كما نفعل عند تعريف نشاطات الخباز؛ ولكن من الممكن أن نقرن الإحساس بأن «مادتي علمية/ليست علمية» بعلامة مميزة اجتماعية : توافق/عدم توافق بين أعضاء الجماعة.

باختصار، إننا نلتقى فى هذا الاستدلال بالتصور القائل بأن :

[يتعين أن يقابل أى تمييز سيكولوجى تمييز لغوى]*.

أما قبلى كوهن الآخر فهو أن العلاقة المميزة غير الموضوعية هى علامة اجتماعية.

تصب هذه النظرية فى استنتاجات مذهلة إذ أنها تصل إلى إفراغ فكرة التقدم وفكرة الحقيقة من أى مضمون (58). ولنذكر هنا بنص سبق أن أوردناه فى صـ 183: «لقد أن الأوان لنسجل أنه حتى آخر صفحات هذا البحث لم تذكر كلمة

(58) ليس هدنى أن أقدم نقاشاً لفكرة كوهن، فلاحية هذه الفكرة أثبتت حولها كتابات كثيرة جداً يمكن الرجوع إليها؛ كل ما أود إثباته هنا هو فقط أن أكثر النظريات ثقة والتي لا تقبل المناقشة، يمكنها أن تتضمن قبلات صورية برينة يمكنها أن تغير تغيراً شاملاً الاستنتاجات التى يمكن استخلاصها منها .

الحقيقة سوى فى نص منقول عن فرنسيس بيكون⁽⁵⁹⁾؛ يشرح كوهن بعد ذلك لماذا تفادى استخدام كلمة حقيقة ؛ ذلك لأن التعريف الذى يعطى لها عادة غير مقبول:

«ألسنا قادرين على التعبير عن وجود العلم وعلى نجاحاته بما أحرزه من تطور وبناء على الحالة التى وصلت إليها معارف المجموعة فى أى وقت ما؟ هل من المفيد بالفعل أن نتصور وجود طريقة كاملة وموضوعية وحقيقية لرؤية الطبيعة، بما أن المعيار السليم للنجاح العلمى هو مقدار ما يقربنا من هذا الهدف النهائى؟»

بعد ذلك يقارن كوهن الانقلاب الذى تقترحه الثورة الداروينية، مع أنه يسرع بالتأكيد على أن الموضوع لا يتعدى كونه مقارنة يجب أن ندرك أن لها حدوداً؛ ولكن على الرغم من توخي الحرص فإن مقارنته تسمح بقياس أهمية الثورة الكوهنية: التطور العلمى قد يكون مجرداً من أى غائية⁽⁶⁰⁾.

من النتائج المدهشة الأخرى أن الإحساس بالتقدم - بما يفرضه من إحساس بالاتفاق يجعل من غير الممكن وجود تقدم لا بين نماذج متنافسة ولا بين نماذج متواليه؛ أن علم طبيعة جاليليو ليس أفضل من علم طبيعة أرسطو، إنه يمثل فقط منظورا آخر لرؤية العالم؛ لماذا هو أكثر فعالية؟ هنا يقر كوهن بأنه لغز يتعذر حله وهو على حق فى ذلك لأننا لا نرى كيف يمكن أن نحل هذا اللغز داخل إطار نظريته.

إلا أن هذه النتائج لا تتماسك إلا بفضل قبلى يعتبر أن كل شعور بالتميز يجب أن يقابله تمييز إما موضوعى وإما اجتماعى.

ولكنها - فى المقابل - تتبدد عندما نسلم بأن أفكار «التقدم» و «الموضوعية» و «الحقيقة» و «العلم» هى من النموذج متعدد المواضع؛ أى عندما نرى أن حقيقة ما تتطابق معها؛ على الرغم من أنها لا تقيم مع هذه الحقيقة نفس النوع من العلاقات الذى تقيمه كلمة «كرسى» مع الشيء الذى تشير إليه.

(59) Ibid., 232.

(60) وإن لم تقلها صراحة فإن الثورة الكوهنية تقترح أن نحل فكرة المعيارية محل فكرة الحقيقة.

كلمة «تقدم» تتجسد بألف طريقة لا يجمع بينها سوى شبه عائلي؛ فنحن نتكلم عن تقدم ما عندما نعالج، مثلما يفعل ريكاردو، العلاقات التجارية الدولية، أو مثلما يفعل فيبر، بالنسبة للظواهر الدينية بلغة لم تعرف من قبل - «وظيفية» أو «قزامنية» مثلما فعلت في كلامي السابق⁽⁶¹⁾ - لمناقشة مواضيع كانت تعالج فقط حتى الآن بالأسلوب «التكويني»؛ ليست إحدى اللغتين أفضل من الأخرى؛ ولكنهما يحتويان سوياً على مجموعة أكبر من الظواهر؛ بالإضافة إلى أن تجميعهما لبعضهما البعض يسمح بتقدير أفضل لصدق النظريات التي تتولد عنهما.

إلا أن // - تقدم قد يكون أيضاً توضيحياً لمسألة واقعية، مثل بلورة وسيلة تكتيكية لتجربة أحد الفروض أو ابتكار نظرية جديدة أو استبعاد نظرية قائمة أو تقريب ظاهرة من أخرى مثلما نفعل عندما نطبق مناهج علم الأوبئة على تحليل الإشاعات أو تخطيطات الداروينية أو تخطيطات علم الاقتصاد-الدقيق على الإنتاج الذهني، إلخ .

وقد يكون التقدم أيضاً هو تحديد مدى نظرية ما وإظهار وتبيين الشروط التي تجعل منها صادقة، مثلما حدث في حالة مثال هوتلبنج⁽⁶²⁾، أي وباختصار إعادة وضع نظرية ما في مكانها.

هذه الصورة الأخيرة من صور التقدم لها نتائج هائلة: كل نظرية تميل إلى أن تحصل في البداية على مصداقية أوسع من اللازم، تأخذ في الانكماش بشكل مستمر بعد ذلك؛ ومن جهة أخرى فيما أن وجهات النظر واللغات تتكاثر فالنتيجة هي أن المعرفة تأخذ - بصورة متزايدة - شكل الأرخييل؛ وبالمفارقة يستطيع لتقديم المعرفة أن ينمى الشك بهذه الطريقة، بما أن النظريات الضامة والتي بدون منافسات لها تصبح أكثر ندرة، وحيث أن المستوى العام لاستحالة القياس ينمو بسبب تعدد اللغات.

(61) في الفصل 7.

(62) راجع فصل 4.

ويتعين أن نسجل أيضا أن ظهور نموذج جديد يعقد الأمور؛ إذ أنه يعد تقدما ولكنه يعقد فكرة التقدم في الوقت ذاته؛ نموذج ريكاردو أو نموذج مالمينوفسكى الوظيفين يسمحان بتفسير بعض الظواهر ليس فقط بطريقة تكوينية وإنما بطريقة وظيفية؛ وهما يخلقان أيضا موقفا من الحقيقة المزدوجة واللغة المزدوجة قد تعد بسهولة متناقضتين مع فكرة الحقيقة؛ وبالتالي فإن «تقينا» كهذا قد يشجع على تكوين تصور شكى إزاء العلم.

غير أن هذه النتيجة الشكية تقوم على رؤيا خاصة جدا للعلاقات بين الكلمات والأشياء.

هناك أكثر من ذلك؛ ففي بعض الحالات يكون للمجاز الهندسى الذى نشركه مع فكرة الحقيقة أو فكرة التقدم - وهو ما يستبعده كوهن - وقعا سليما على الأذن: أن التقدم هو بالفعل - فى ظروف عديدة - أن «نتقرب من الواقع»؛ فالنظرية التى تقول إن الأرض مستديرة - حتى لو لم يكن ذلك إلا من باب التقريب بالشئ لأن الأرض ليست كروية بصورة دقيقة - هى بكل وضوح نظرية أقرب للواقع من نظرية «الأرض مسطحة»؛ كذلك لا نرى كيف يمكن للباحثين المتخصصين فى مشكلة تحرك القارات أن يخصصوا ولو ثانية واحدة بالزيادة من وقتهم لنشاطهم المفضل لو لم يكونوا مقتنعين بأن مجهوداتهم تستهدف «الاقتراب من الواقع».

فى كافة الأمثلة التى من هذا النوع - وهى عديدة - فإن المجازات البصرية التى تماثل بين الحقيقة وبين صورة طبق الأصل للواقع والتقدم الذى يمكن أن ندخله على التحسينات المختلفة لهذه الصورة تعتبر جميعا سليمة ومقبولة.

ولكن توجد أيضا حالات لا تكون فيها كذلك على الإطلاق ويمكننا على الرغم من ذلك أن نتحدث فى صدها عن التقدم وعن الحقيقة.

عندما يقدم ريكاردو نظريته عن التجارة العالمية وعن قانون الفوائد المقارنة فهو يحقق تقدما طالبا ب . سامولسون باعتباره - عن حق - أهم خطوات التقدم التى سجلها تاريخ علم الاقتصاد على الإطلاق؛ إلا أنه لا يمكن اعتبار نظريته أقرب للواقع من أعمال مؤرخى التجارة العالمية على سبيل المثال.

يمكن أن يتمثل الـ تقدم في أنه الاقتراب من الواقع؛ كما أنه من الممكن أن يكون أيضا شيئا آخر تماما، مثلما أن «لعبة» ما قد تتضمن وجود منافس، أو لا تتضمن ذلك وتبقى لعبة في الحالتين .

وفيما يتعلق بعلوم الطبيعة فقد أثبت لودان ⁽⁶³⁾ بوضوح السمة المتعددة الشكل لفكرة التقدم في هذا المجال.

فبطلليموس كان هدفا للنقد في العصور القديمة لا لعدم مقدرة نظريته على تفسير بعض الظواهر وإنما لأن الآليات التي يلجأ إليها - والتي كانت تتضمن لا متراكزات وتداويريات في آن معا - كانت تبدو حينذاك معقدة؛ توجد أذن حالات يعتبر فيها التقدم هو التخلص من نظرية معقدة.

ويضيف لودان أن التوضيح التصوري مع التكنيب والعديد من العمليات الأخرى يعتبر - كما أثبت ويوال - أحد دروب التقدم الأكثر إثارة للإعجاب ⁽⁶⁴⁾؛ إن نظرية النسبية المحدودة وتطور علم النفس السلوكي والعديد من المراحل المؤثرة في تاريخ العلوم تنشأ في الأصل من التصميم على الوضوح التصوري بأكثر جدا من رغبة حل انحراف ما عن المعتاد بالمعنى الذي يستخدمه ت.كوهن.

حقيقى أن أينشتاين قد توصل إلى النسبية المقيدة على أساس نقد فكرة المعية المتزامنة (ما هي الشروط التي يمكن أن تؤكد على أساسها أن حدثين يحدثان على متحركين يبتعد أحدهما عن الآخر بسرعة غير مهملة بالنسبة لسرعة الضوء، وهما متزامنان ؟).

يمكن أن نضيف بالتقابل أنه عندما يبدو أن أحد الأفرع العلمية أخذ يسير على غير هدى فذلك يعنى أحيانا أن الأيثوس أو العبقرية التي تميزها لا تعطى سوى قيمة ضعيفة للوضوح التصوري .

المشاكل ذات الصبغة المنهجية - بالمعنى الواسع لهذه الكلمة - أدت هي أيضا دورا عظيما في تطور علوم الطبيعة : هل يمكن القبول في اللغة العلمية

(63) L. Laudan, *Progress and Its Problems*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977 (trad. franç., Bruxelles, Mardaga, 1987).

(64) *Ibid.*, 50.

بكلمات تذكر بظواهر لا تتفق مع أى حقيقة محسوسة ؟ هل من المسموح أن نقبل بأفكار مثل فكرة «الفعل عن بعد» فى الزمان وفى المكان؟⁽⁶⁵⁾

أما المشاكل الأونطولوجية فقد ثبتت أهميتها اليوم؛ ليبينز وهويجانس وجدا صعوبة فى التسليم بالفعل عن بعد لأن ذلك كان يتناقض مع فكرة المادة ذاتها؛ إذ كيف تسلم بأن أحد المواد يمكنها أن تكون لها خصائص منفصلة عنها؟

نستطيع أيضا أن نؤكد أن فكرة النظرية ذاتها هى فكرة غير واضحة: فإلى جانب النظريات الضيقة (مثلا : انجراف القارات، عقدة أوديب .. الخ) توجد نظريات واسعة (مثلا: النظرية النووية)؛ وإلى جانب النظريات التى تستجيب بطبيعتها لمعيار الحقيقة توجد نظريات أخرى لا ترجع لها مباشرة مثل النظرية التركيبية للتطور⁽⁶⁶⁾.

يكفى أن نبداً بوضع هذه القائمة للمعاني التى يمكن لفكرة *التقدم* أن تأخذها حتى نلاحظ على الفور أنها لا يمكن أن تنتهى إلا بنقاط التعليق وهى مؤشرات - لا تخدع أحدا- عن السمة المتعددة المواضيع للفكرة .

ما أن نقر بهذه السمة المتعددة المواضيع إلا ويظهر بوضوح استحالة تعريف التقدم بناء على عملية خاصة مثل عملية *التكذيب*؛ إلا أن «بيانات أخرى» تخرج للوجود وبنفس الوضوح: فواقعة أننا نستطيع أن نختار دائما بين نظريتين أو بين

(65) أثبتت أسئلة من هذا النوع ليس فقط فى الفيزياء وإنما فى الفيزيولوجى أيضا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر راجع: Laudan, *op. cit.*, p.59.

(66) وهو ما يؤكد عليه زهار وكورتيج (راجع لودان، والمرجع السابق ص 232) إحدى النقاط الأخرى التى أثارها لودان هى أيضا التمييز بين تقاليد البحث (*Research traditions*) والنظريات؛ هذه الفكرة تتفق مع فكرة الـ «النموذج» إلا أنها تتميز عنها بجانبها التطورى والمتعدد المواضيع للأطر العامة التى يدخل فيها البحث العلمى، ومن جانبى اقترحت فى

«Notes sur la notion de théorie dans les sciences sociales», *Archives européennes de sociologie*, 11, 1970, 201-251 (reproduit in R. Boudon, *La Crise de la sociologie*, Genève, Droz, 1971, 159-204) et dans l'article «Theorie» in R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986 (1982):..

اقترحت بعض أوجه التمييز بين مختلف نماذج النظريات القريبة من نظريات لودان.

نموذجين لأسباب موضوعية لا يكفي لنفي وجود التقدم إلا إذا تجاهلنا السمة المتعددة المواضيع للفكرة.

لا تسمح هذه السمة المتعددة المواضيع أيضا بالشك في وجود الواقع الذى يتناسب فى حالة كلمة «تقدم» بأكثر مما فى حالة كلمة «لعب».

إن تجاهل كوهن لسمة تعدد المواضيع لفكرة التقدم تظهر أيضا فى واقعة أن المشاكل القصورية والمنهجية والانثولوجية التى تحتل مكانة حاکمة فى الحياة العلمية لا تذكر قط على لسانه؛ فلما كان تصويره للتقدم يتم باستمرار بطريقة تجريبية فهو لا ينجح فى الالتقاء به أبدا (67).

يمكن أن نطرح - فيما يتعلق بفكرة الحقيقة - ملاحظات مماثلة للتي قمت بها للتو حول فكرة التقدم : إن سخرية كانط من الذين يبحثون فى تعريف الحقيقة يجب أن تؤخذ بحرفيتها فهى تعنى أن فكرة الحقيقة هى أيضا ذات طابع متعدد المواضيع.

تكفى ملحوظة واحدة لتوضيح أن كلمة حق عندما تطبق على نظرية أو نصهر ما يمكن أن يكون لها على الأقل معنيان لا يربط بينهما سوى تشابه أسرى. الواقع أن بعض النظريات تعتبر حقيقية بمعنى أنها تشكل الواقع كما هو («الأرض مستديرة»).

مع ذلك فإن نظرية مثل التى يقدمها ماركس فيبر لتفسير تكاثر عدد الملل البروتستانتية فى الولايات المتحدة وحيويتها لا يمثل بأى حال من الأحوال إعادة

(67) لودان (في المرجع المذكور ص 74)، بين عاما أن المشاكل التصويرية لا تؤدى أى دور فى الاعتبار التى تشغل كوهن حول تقدم النظريات؛ وهو ما ينطبق أيضا على لا تاكوس :

«All Lakatos' measures of progress require a comparison of the empirical content of every member of the series of theories which constitute any research program», *ibid.*, 77.

يذهب لودان إلى أبعد من ذلك ويرى عن حق أن كل التراث اليورى يكشف هذا الجانب «التجريبى»؛ إلا أن هذه «التجريبية» هى نتيجة ليست مبدئية بقدر ما هى ناتجة عن رؤيا «غير متعددة المراضيع» لفكرة التقدم مثلها مثل كافة الأفكار التى تخيلها فلاسفة العلوم .

تشكيل للواقع على ما هو عليه⁽⁶⁸⁾؛ إن مجاز الصورة يعتبر هنا في غير محله بكل تأكيد، بل أنه من غير المؤكد أنه يمكن أن تنطبق عليها فكرة *المحاذاة* (بالمعنى الذى يقدمه تارسكى)، على الرغم من أن النظرية حقة؛ وعلى العموم فإن أحدا لم يفكر فى التشكيك فيها بجدية قط (بخلاف ما حدث بالنسبة للنظرية التى قدمها فى كتاب *الأخلاق البروتستانتية*).

إنها حقة بمعنى أن كافة بيناتها يمكن أن تؤخذ على أنها صادقة : إن كل القضايا «التجريبية» عند أخذها فى الاعتبار، واحدة وراء الأخرى على حدة، تصف بطريقة سليمة سمات يمكن مشاهدتها بسهولة تميز المجتمعات الأمريكية أو الألمانية أو الفرنسية؛ أما قضاياها «السيكولوجية» ، تلك التى تحلل المبررات التى تجعل الفاعلين يتصرفون كما تعرفوا، فلها صفة «البينة»⁽⁶⁹⁾ التى يصعب التشكيك فيها.

إن هذه المجموعة من القضايا، التى يمكن قبولها جميعا بسهولة، تكفى لتفسير حيوية الطوائف وتدين الجمهور، ولكن *محازاتها* للواقع — بفرض أن لهذا التصور معنى — هو ذو طبيعة أعقد بكثير جدا من تلك التى تربط بين تعبير «الثلج الأبيض» وواقع بياض الثلج.

نظرية السحر لدوركايم أيضا تعطى انطبعا بالحقيقة فى حين أن نظرية ليفى-بروهل تترك لدينا شعورا بالخطأ⁽⁷⁰⁾؛ ولكن يرجع ذلك إلى أن إحداهما تقترب من الواقع أكثر من الأخرى؛ ونحن لا نرى بالفعل كيف يمكن لفكرة الحقيقة أن يكون لها هذا المعنى فى الإطار الحالى، مادامت مسألة مبررات وجود السحر لا تتضمن على الإطلاق فكرة المقارنة بين نص ما وواقع محسوس؛ مثلما كان الحال بالنسبة للقضية السابقة، فإن النظرية الأولى حقة، بمعنى أنها لا تتضمن سوى قضايا يسهل قبولها؛ وهو ما لا ينطبق على الأخرى.

(68) راجع الفصل 7.

(69) وهو ما لا تتمتع به قط القضايا «السيكولوجية» لكتاب *الأخلاق البروتستانتية*.

(70) راجع الفصل 2.

لا يترتب على كون فكرة الحقيقة غير متوائمة في العديد من الحالات مع المجازيات البصرية للـ صورة والاقتراب من الواقع. الخ، أن يكون هذا التصور غير قابل للاستخدام؛ من الواضح أننا نفضل نظرية دوركايم عن السحر على نظرية ليفي-بروهل — لا لأسباب عرفية وإنما لأن الأولى صادقة والأخرى كاذبة.

كذلك فإن خريطة جغرافية تقوم بالفعل على معايير الحقيقة والصدق علما بأنها ليست بأى حال من الأحوال صورة للواقع بالمعنى الذى للصورة الفوتوغرافية؛ كما أننا لا نستطيع تطبيق نظرية المحاذاة على هذه الحالة بشرط أن نقوم بعمليات توضيب وتعقيدات خاصة بها⁽⁷¹⁾.

فى النهاية، أكتفى بالإشارة إلى (دون أن أطيل الوقوف على) أننا نستطيع أن نرفع الملحوظات السابقة ونطبقها على فكرة جوهرية بالنسبة لكافة المجادلات التى قمت بدراستها هنا: وهى فكرة الموضوعية، لأنها تعبر أيضا عن سمة تعدد المواضيع؛ ونرى ذلك فى أننا نتحدث عن الموضوعية سواء عندما نصف الواقع المرئى أو عندما يتعلق الأمر بواقع غير مرئى أو مجرد (مثلا : أسباب وجود السحر).

التصور العرفى للعلم كما يوضحه كوهن بشكل يثير الاهتمام تغذى على الواقعة الغربية التى هى : أن رجل العلم لا يتردد — فى كثير من الأحيان — فى إدخال حقائق واقعية غير مرئية (مثل : الجزيئات، القوى، عمل عالم الفيزياء عن بعد، الميكروبات أو فيروسات عالم البيولوجيا)؛ من ذلك استخلصنا شعورا بأن فى إمكان العلم أن ينفصل عن الواقع بنفس سهولة انفصال النظريات «السابقة على المنطق» التى يتحدث عنها ليفي-بروهل وهى التى ترى قوى غير مرئية وراء الظواهر القابلة للمشاهدة؛ إن هذا هو أحد مبررات الإحساس بالضييق التى تثيره أفكار الموضوعية والحقيقة؛ مادام غير المرئى يودى دورا هاما فإننا لا نستطيع أن

(71) ليس هنا هو المكان الذى نطور فيه البحث فى «نظرية الحقيقة»؛ ولكننا نقول فقط أن نظرية المحاذاة ليست — مثل أى نظرية — قابلة للتطبيق سوى فى بعض الحالات؛ أى وباختصار أننا نكتفى بما يقوله كانط : لا توجد معايير كلية للحقيقة؛ ولكن هذا لا يتضمن أن الحقيقة غير موجودة إلا إذا أردنا أن يكون تصور الحقيقة/أما فارغا وإما غير متعدد المواضيع.

نشارك مع هذه الأفكار تمثيلات بسيطة، وعندئذ يسهل استدراجنا لرؤية أساس «المعتقدات» العلمية في الإجماع الذي تتمتع به؛ الواقع هو أن هذا التباعد عن الواقع يكون في بعض الأحيان مؤقتاً، كما رأينا ذلك في حالات الميكروبات أو الفيروسات أو كوكب نبتون.

في حالات أخرى كما هو الحال بالنسبة للنظرية الريكاردية عن التجارة العالمية أو بالنسبة لنظرية السحر، فهي نظريات أكثر تحديداً لأنها ناتجة هنا من طبيعة الأسئلة المطروحة ذاتها : ومن جهة أخرى وبالمساواة بين الأمور، فإن صدق رد على سؤال من نموذج كيف وعلى سؤال من نموذج لماذا لا يقاس بنفس المعيار؛ وفي الحالة الأولى بالذات يتبين أن الصلة الواضحة بين مجازية القرب من الواقع في محلها؛ إلا أن فكرة الموضوعية لا تلغى عندما يصعب تطبيق هذا المجاز؛ ونرى ذلك من جديد في واقع وجود مبررات موضوعية لتفضيل نظرية دوركايم مثلاً حول السحر على التي يقدمها ليفي-بروهل.

إن «تفكيك» نظرية كوهن الذي حاولت القيام به هنا يسمح في الختام بأن أفصل تماماً حججه عن النتائج التي توصل إليها؛ إن الأمر لا يتعلق بإقصاء أفكار التقدم أو الحقيقة أو الموضوعية إنما هو، بكل بساطة، التعرف على سمة تعدد مواضعها.

نقطة النهاية في النسبية المعرفية

الدراسات التحليلية التي تتضمنها الفصول 4، 5، 6، 7، 8 تتضمن العديد من الأمثلة التي استعرتها من علم اجتماع العلوم ومن فلسفة العلوم المعاصرين⁽⁷²⁾؛ من هذه الأبحاث المؤثرة نستخلص نتيجة عامة⁽⁷³⁾؛ إن أفكار الحقيقة و التقدم و المعرفة و الموضوعية هي مجرد أوهام؛ أقصى ما يمكن عمله - حسبما يقول بلور - هو أن نسميها تصورات منظمة.

(72) معظم المؤلفين أصحاب الأبحاث التي اعتمدت عليها يعتقدون أن علم الاجتماع أو تاريخ العلوم يمثلان الفلسفة الوحيدة الممكنة للعلوم وهذا هو موقف كوهن وفيراباند وبلور وهوبنر على سبيل المثال.

(73) يشترك فيها كل من كوهن وفيراباند وبلور ولكن يعبر عنها هوبنر بوضوح خاص، راجع الفصل 5.

هذه النتائج التى تتسم بالمغالاة تمثل توضيحا متميزا لما أسميته هنا «أثار زيمل».

ما دمنا ندرك أن صدق هذه النتائج لم يصبح ممكنا إلا بواسطة إدخال قبليات صورية ضمنية يمكن القبول بها - ولكن قد نشكك أحيانا فى صدقها أيضا - فمن المسموح لنا أن نضع نقطة الختام للنقاش الواسع الذى يذهب من بوهر إلى بلور أو بارنز أو (كما يقول هوبنر *zu Ende denken*) يختلف عن الختام الذى يقترحه هوبنر، وأن نسجل أن النسبية المعرفية الحديثة، وإن كانت فكرة مكتسبة مستقرة، فهى أبعد ما تكون متمتعة بصفة المذهب القوى البنيان بل هى قائمة على أسس هشة.

لهذا السبب تنتهى هذه الدراسات فى علم اجتماع المعرفة إلى نتائج متشككة حول هذا المظهر الجوهرى للشك المعاصر المتمثل فى فلسفة العلوم وعلم اجتماع العلوم المسيطرين اليوم؛ وعلى عكس ما يقترحه أحد أكبر كهنة النسبية المعاصرة، فلا يوجد ما يدعونا لتطبيق الفكر⁽⁷⁴⁾.

ملخص

توجد قبليات لغوية، عادة ما يكون ذلك بصورة ضمنية، داخل أى نظرية من النظريات؛ بعض هذه القبليات برئ، وبعضها الآخر يمكنه أن يؤثر بشكل قوى على النتائج التى تستخلصها من إحدى المحاجات، وهو ما يفسر أن محاجة صادقة يمكنها أن تتسبب فى أفكار مشكوك فيها أو هشة أو خاطئة.

لقد رأينا هذه النقطة بدقة مع رائد علم اجتماع المعرفة - علم الاجتماع المعرفى - الذى هو باريتو؛ ولعدم إمكانية معالجة موضوع القبليات اللغوية بكل ما تتطلبه من استفاضة هنا، فضلت أن أتعلم فى تحليل نقطة محددة وهى : إن بعض هذه القبليات تتمثل فى تخصيص كلمة من الكلمات (مستخدمة فى إحدى النظريات) لنموذج من الكلمات؛ (فكلمة «كرسى» ليست من نفس نموذج كلمة «قوة» أو كلمة «ذكاء»).

(74) Feyerabend, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989, trad. de *Farewell to Reason*, Londres, Verso, 1987.

مثلما هو الحال بالنسبة لنماذج قبلات أخرى فإننا نميل إلى «اختيار» (بطريقة بعدواعة) القبلات الأكثر سهولة لغياب أى اختيارات أخرى.

لذلك فإننا ننساق فى كثير من الأحيان - وفى حالات الشك - وراء تبويب الكلمات التى تظهر فى إحدى النظريات مع النموذج «غير متعدد المواضيع»؛ على الرغم من أن العديد من التصورات، بما فى ذلك أيضا تلك التى تبدو كما لو أنها من المكونات التى لا غنى عنها فى اللغة العلمية، وبما فى ذلك أيضا الذين يمكن أن نشارك معها بعض المقاييس، هى ذات سمة تعدد المواضيع؛ إن هذا التبويب الضمنى للكلمات متعددة المواضيع فى الفئة الأقل تعقيدا للامتعة المواضيع قد يكون من نتائج التأثير العميق فى حاجة صادقة فى جانبها الصريح .

نظرية فييراباند فى كتابه ضد المنهج مأخوذة هنا على سبيل المثال، وفيها أيضا لم يكن هدفنا تقديم تحليل نقدي لهذه النظرية وإنما فقط استخلاص الدور الذى يؤديه الضمنى - وهو هنا قبل من النموذج اللغوى - فى تكوين نتائج الحاجة التى يتناولها ذلك الكتاب.

شك كوهن فى أفكار الحقيقة و الموضوعية و التقدم (فى المعارف العلمية) نوقش هنا أيضا على أنه نتيجة لحجج صادقة وقبلات لغوية؛ وكما تظهره هذه الأمثلة فإن آثار هذه القبلات قد تكون ضخمة.

الدراسات التى تناولتها الفصول من 4 إلى 8 تتضمن العديد من الأمثلة المأخوذة من فلسفة وعلم اجتماع علوم المعرفة المعاصرين؛ ومن نتيجة هذه الدراسات يتضح أن النتائج النسبية التى تدافع عنها هذه النظريات تستخلص فى جميع الأحوال بتعبئة بعد واعة لقبلى يمكن قبوله وقد يكون من الأفضل رفضه؛ وعلى الرغم من توافق هذه النظريات فليس من الضرورى قط أن ندع أنفسنا نقنع بها.

النسبية المعاصرة تزودنا يمثل جيد عن أثر زيمل - وهو آلية جوهرية من وجهة نظر علم الاجتماع المعرفى - وهو يشكل الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب.

الجزء الثالث

الفصل التاسع

العقل بمعناه البسيط

هذه الدراسة لها أربعة أهداف: التأكيد على أهمية فكرة «المعقولة الذاتية» التي قدمها هيربرت سيمون، وتوضيح تعريفها ومعناها؛ وإثبات أن الحدث الذي أوحى بها يلتقى مع مسألة موجودة في حالة كامنة في جميع العلوم الاجتماعية؛ وأخيراً توضيح أن هذه الفكرة جوهرية لتحليل كافة أنواع الظواهر الاجتماعية وعلى وجه الخصوص ظاهرة العقيدة⁽¹⁾.

ماهية المعقولة الذاتية

اقترح هيربرت سيمون عدة تعريفات لفكرة المعقولة الذاتية هذه هي إحداها:

«بمعناها الواسع تشير [فكرة] المعقولة إلى أسلوب من السلوك المناسب لتحقيق أهداف معينة في الحدود التي تفرضها بعض الشروط والقيود».

ثم يضيف:

«الشروط والقيود المعنية في التعريف العام يمكن أن تكون خصائص موضوعية للمحيط الخارجى للفرد الذى تواجهه عملية اختيار، فهي يمكن أن تكون خصائص مدركة حسياً أو أن تكون خصائص النظام ذاته التى يعالجها هذا الأخير على أنها ثابتة وخارج نطاق سيطرته؛ الحد الفاصل بين الحالة الأولى والاخرين يتحدد أحياناً

(1) استفدت هنا بملاحظات هيربرت سيمون الشخصية وتعليقات كيفن براون و ر.أ. شوبدر على:

«Subjective rationality and the explanation of social behavior», *Rationality and Society*, I, 2, oct. 1989, 173-196

بالتمييز بين معقولية موضوعية من ناحية و موضوعية ذاتية أو
محدودة من ناحية أخرى»⁽²⁾.

لست على يقين من أن يكون هذا التعريف مرض تاماً؛ ولكني سأقدم مثالا
لسيمون ذاته بدلا من مناقشة فكرة التعريف الذاتي⁽³⁾

وهو التعريف⁽⁴⁾ الذي استعاره من دراسة في علم النفس المعرفي
لفلدمان⁽⁵⁾.

يطلب من بعض الأفراد أن يتنبأوا بنتائج مباراة في لعبة " ملك أم كتابة " يفاد
هؤلاء الأفراد مع ذلك أن اللعبة مغشوشة وأن نسبة الملك إلى الكتابة ستكون 0.8
للأول و 0.2 للثانية.

(2) H. Simon, *Models of Bounded Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1982, II, 8.1:

«In a broad sense, *rationality* denotes a style of behavior that is appropriate to the achievement of given goals, within the limits imposed by certain conditions and constraints (...). The conditions and constraints referred to in the general definition may be *objective characteristics* of the environment external to the choosing organism, they may be perceived characteristics, or they may be *characteristics of the organism itself* that it takes as fixed and not subject to its own control. The line between the first case and the other two is sometimes drawn by distinguishing *objective rationality*, on the one hand, from *subjective or bounded rationality*, on the other.»

(2) فكرة المعقولية هي من الأفكار المتعددة المواضيع (راجع الفصل 8) إذ لا يمكن لأي تعريف بالصورة أن يقدمها وإنما يمكن فقط تقديم تعريف تدللي عنها: يوصف بالمعقولية السلوك أو المعتقد Y الذي نستطيع أن نقول عنه «الشخص X ليست لديه مبررات قوية لأن يفعل (أو يؤمن بـ) Y ، لأن ..» ويوصف بـالـعقلية السلوك أو المعتقد Y الذي نستطيع أن نقول عنه «الشخص X ليست لديه مبررات لكي يفعل (أو يؤمن بـ) Y ، ولكن ...» إن التعريفات الصورية للـ «معقولية» يتم التوصل إليها برغبة مرغوب فيه عامة-للمضمون التصوري؛ كما يكون أيضا عملا إختزاليا منا أن نعرف المعقولية اعتبارا من فكرة المبررات الصادقة موضوعيا نفس مقدار إختزال تعريف تصور اللعب — مستعيرين بمثل فيتجنشتاين — اعتبارا من معيار المنافسة.

(4) *Ibid.*, 134.

(3) J. Feldman, «Simulation of behavior in the binary choice experiment» in E.A. Feigenbaum and J. Feldman (éd.), *Computers and Thought*, New York, McGraw Hill, 1963, 329-346.

يختار الأفراد بأغلبية ساحقة الحل السيئ: أى أنهم يعملون على تقديم سلسلة غير مؤكدة تتحكم فيها نفس قواعد السلسلة المطلوب منهم التنبؤ بها⁽⁶⁾، يعنى أنهم يتنبأون بطريقة غير مؤكدة ملك: 8 من عشرة ، وكتابة 2 من عشرة؛ وهم بذلك يمنحون أنفسهم ثمانية وستين فرصة من مائة لأن يتنبأوا تنبؤا صحيحا عند كل رمية⁽⁷⁾، ويعتبر هذا الأداء ضعيفا إذا قورن بالنتيجة التى كانوا سيحصلون عليها لو أنهم قالوا " ملك " عند كل رمية لأنهم سيكونون متأكدين من الحصول على نسبة مكسب ثمانية من عشرة.

يبدو لى هذا المثل هاما للغاية لعدة أسباب:

أولاً: لأنه كاشف لهذه المواقف التى يكون السلوك فيها محكوماً بمبررات تدرك على أنها جيدة على الرغم من كونها قابلة للجدل موضوعياً بل هى سيئة بشكل واضح للغاية؛ إننا فى كثير من الأحيان نسيئ تقدير أهمية هذه القضية، لأنها تصطدم برؤية شائعة قائمة على تراث فلسفى تحيط به حالة من الاحترام والتقديس وهى التى تماثل بين فكرة المبرر القوى وفكرة المبرر المؤسس موضوعياً.

يثير هذا المثل فى نفس الوقت مسألة هامة وهى: تحديد المعايير التى يمكن على أساسها الحكم بان مبررات ما قد تكون جيدة ذاتياً وفى نفس الوقت سيئة موضوعياً؛ والرد على هذا السؤال ليس رداً فورياً؛ وإنما يسهل التحقق من أن الإدراك العام يقر بوجود مبررات من هذا النوع؛ ويكفى لذلك أن نذكر الأطر اللغوية التى يعتبر فيها تعبير مبررات قوية تعبيراً مقبولاً؛ ومن المتوقع أن الجميع سيقبل بسهولة - تفسيراً لسلوك الأشخاص الذين شاركوا فى التجربة السابقة - بتعليق مثل: «لقد أخطأوا ولكن كانت لهم مبررات قوية لاختيار الحل الذى قاموا به على الرغم من كونه سيئاً لأن ..» ؛ وفى المقابل فإننا سوف نعتبر دون شك أن

(6) الواقع أن حدوسهم تعتبر أقل تجريداً ووضوحاً مما أقول: على الرغم من معرفتهم بأن السلسلة مشكوك فيها فهم يحاولون أن يرصدوا فيها بنىات تسمح بأن يحرزوا نتائج الرميات التالية، وذلك بأن يبحثوا مثلاً عن «إعادة توازن» التسلسلات التى تبدو لهم متناقضة مع فكرة الحظ أو الصدفة؛ إلا أن النتيجة هى هى لم تنفس: هذه الاستراتيجيات «التي تحاكي» الصدفة تزدى هم إلى أن يعملوا كما لو أنهم قرروا تقديم سلسلة غير مضمونة تتحكم فيها نفس الشروط التى تسير عليها السلسلة التى يقدمها المغرب.

(7) ما دام $(0.8 \times 0.8) + (0.2 \times 0.2) = 0.68$.

تعليقنا من نوع: «لم يكن لديهم فى الواقع أى مبرر لاختيارهم هذا الحل السيئ ، ولكن ...» أنه تعليق مغرض وحاقد.

إذا وافقنا على استخدام التقابل التقليدى «عقلى / لا عقلى» لنلخص التباين بين الصيغتين فنستطيع أن نقول أن أى مراقب سيميل إلى اعتبار سلوك الأفراد «عقليًا» على الرغم من أن ما أوحى به إليهم هى مبررات سيئة من الناحية الموضوعية.

لماذا اعتبرت مبررات الأشخاص فى هذه الحالة جيدة؟ لأنهم حاولوا أن يودوا على السؤال المطروح بأن لجأوا إلى حزر: وليس أى حزر، مثل ذلك الذى يعطى للمراقب انطبعا بأنه اعطباطى أو أنه رمية زهر، وإنما هو حزر قائم على مبدأ قوى وهو على كل حال مبدأ صادق بصورة عامة.

يقوم هذا المبدأ فى منتهى البساطة على التسليم بأنك لكى تستخرج صورة مطابقة لشيء ما فإن أفضل الوسائل هو الاستعلام على القواعد التى بنى عليها ثم تقوم بتطبيقها حرفياً.

إن هذا المبدأ مهم لدرجة أنه تقوم عليه ضمناً كافة التدريبات التى يمكن تصورها: فلكى تكون صناعتك على مستوى معلمك فينبغى عليك أن تطبق القواعد والأساليب التى يسير عليها؛ وهذا هو السبب الذى يجعل من السهل تصور مواقف لا تختلف كثيراً عن الموقف الأخير يكون فيها المبدأ مطابقاً تماماً ويؤدى إلى الحل السليم؛ فلنفترض مثلاً أن التجربة طلبت من الشخص أن يتتبع بحدود سلسلة رياضية تتحكم فيها قواعد مثل:

• قاعدة 1 : y قيمة الحد الأول للسلسلة.

• قاعدة 2 : إضافة x لـ y فى السلسلة للحصول على التالى له.

إذا قرر الفرد أن يطبق هذه القواعد بحذافيرها فهو «سيخن» بالطبع بدقة متناهية جميع حدود السلسلة.

أو نفترض أننا سنطلب من الأشخاص أن يخمنوا النتائج التى ستنتج عن لعبة "ملك أو كتابة"، تلعب صحيحة هذه المرة بقطعة عملة عادية؛ فى هذه الحالة

الاستراتيجية التي كانت سيئة في المرة السابقة ستصبح بقدر الإمكان سليمة: عندما نطلق بأنفسنا النقود في الهواء لكي نتبأ بمباراة في هذه اللعبة فإننا نعطي لأنفسنا فرصة من فرصتين للتنبؤ بالنتيجة السليمة في كل مرة⁽⁸⁾؛ ولا يمكن أن نفعل شيئاً أفضل من ذلك؛ الاستراتيجية التي تقوم على اختيار أحد الخيارين فقط واستخدام الرد على كل رمية ستمنح اللاعب هي أيضاً فرصة من فرصتين ليكون تخمينه هو الصحيح؛ هذه الطريقة ليست أفضل من سابقتها.

الأفراد الذين ذكرهم سيمون قد خمنوا، لكي يستخرجوا نسخة من الأصل، إن الاستراتيجية السليمة هي أن تستخرج الصورة بتطبيق نفس القواعد التي طبقت عند تشكيل النموذج الأصلي؛ وهذا الحدث صادق في كثير من الأحوال؛ بل من الممكن أن نقول أنه صادق بشكل كلي على الرغم من أنه ليس كذلك في الواقع؛ أنه صادق في أحوال قريبة للغاية من الحالة التي واجهت الأفراد الذين تكلمنا عنهم آنفاً؛ أنه صادق عندما يكون النموذج المطلوب استخراج نسخة منه هو سلسلة رياضية، كما أنه سليم في حالة تخمين نتائج لعبة " ملك أم كتابة " ملعوبة دون تزوير؛ مثلما أوضح مثال سيمون، فهو قد يكون أيضاً في غير محله؛ ولكن في المجموع يكون من الأسهل أن نتصور مواقف يكون فيها صادق، أكثر من الحالات التي لا يكون فيها كذلك.

لهذا السبب فإن قلة من الناس هي التي قد توافق على فكرة أن الأفراد قد أثبتوا أنهم لا عقلانيون، على الرغم من أن مبرراتهم كانت قائمة على أسس غير موضوعية؛ أن هذه المبررات قد تم أدراكها على أنها جيدة لأنها كلية بمعنى أن أغلب الأفراد الذين يوضعون في نفس الموقف – أي أنهم غير مؤهلين تأهيلاً خاصاً في مجال حساب الاحتمالات – سيعتمدون بصورة طبيعية على الحدس القائل بأنه من الصحيح أن نستخدم نفس القواعد التي اتبعت في تكوين النموذج الأصلي لكي نستخلص الصورة.

(8) مادام $(0.5 \times 0.5) + (0.5 \times 0.5) = 0.5$.

إن أحد مناقب هذا المثل هي أنه يوضح الفكرة السيمونية عن المعقولية الذاتية بأفضل مما يفعله أى تعريف رسمى أصلى ومصدق عليه؛ فالواقع أن هذا المثل يشير إلى أننا نميل بصورة طبيعية إلى اعتبار أن المبررات غير الصادقة موضوعيا جيدة عندما تكون هذه المبررات مزودة بما ساسمية شبه الكلية.

درس آخر هام نستخلصه من هذا المثل وهو أن المعقولية الذاتية هى ناتج طبيعى لعدم التوافق القائم بين تركيب المواقف التى يواجهها الفرد والجانب المحدود ولامكانياته المعرفية؛ لذلك يتحدث سيمون بدون تمييز عن المعقولية الذاتية و المعقولية المحدودة.

لكن النتيجة العامة التى يمكن استخلاصها من هذا المثل هى أنه فيما عدا بعض الحالات البسيطة والهامشية، فإن الفعل يتضمن دائما تحريك نظريات وتخمينات ومبادئ وقبليات مما يترتب عليه أنه يتعين على العلوم الإنسانية وعلى وجه الخصوص الاقتصاد وعلم الاجتماع ، أن يحاولوا وضع نظرية للفعل تضع فيها اعتبار أكبر لهذه الجوانب المعرفية.

وختاماً- وهذه النقطة ستكون بمثابة اللحن المتكرر خلال هذه الدراسة كلها مثلما كانت فى سابقاتها- فإذا أمكن أن تكون هذه التخمينات والنظريات والمبادئ أو القبليات ذات صلة وفى محلها وحققة وصادقة فقد يكون لها أيضا صفات متناقضة معها ومع ذلك تتمتع بصفة المبررات القوية.

لماذا تعتبر فكرة المعقولية الذاتية جوهرية عند تحليل الظواهر الاجتماعية

إن فكرة المعقولية الذاتية تعتبر أساسية بالنسبة للعلوم الاجتماعية وهو ما أوضحه ماكس فيبر وكارل بوبر مع آخرين لأن الاجتهاد فى إحلال تفسير عقلى (بالمعنى الذى اقترحته أعلاه لهذه الصفة) لهذا السلوك أو لهذا المعتقد محل التفسير «اللا عقلى» الذى غالباً ما يعطيه لهما الإدراك العام، هذا الإحلال هو إحدى المهام الرئيسية للعلوم الإنسانية وإحدى مصادرها الأساسية للحصول على الشرعية⁽⁹⁾.

(9) M. Weber , *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1951 (1922), trad. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965; K. Popper, «La rationalité et le statut du principe de rationalité», in E. M. Claassen (réd.), *Les Fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, 1967, 142-150.

لعل مصدر الحدس المشترك لفيبر وبوير يكمن في أن الإدراك العام يميل إلى إعطاء تفسير عقلي للسلوكيات التي يبدو معناها واضحاً له، وإعطاء تفسير لاعقلي للسلوكيات التي يغيب معناها عنه؛ في الحالة الأولى لا يوجد لدى العلوم الإنسانية ما تضيفه إلى علم الاجتماع أو إلى علم النفس «العاديين»؛ إلا أنها في الحالة الثانية يمكنها أن تثبت فاعليتها، ذلك لأنه من الممكن في كثير من الحالات بل ومن المرغوب فيه أن نحول، بواسطة التعمق في التحليل، التفسيرات اللاعقلية التي يقوم بها الإدراك العام إلى تفسيرات عقلية.

هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن التفسيرات اللاعقلية للسلوكيات والمعتقدات هي غير شرعية على الدوام - فإدعاء ذلك يكون من اللامعقول - وإنما هو يعنى فقط أن الإدراك العام يميل (مثله مثل العلوم الإنسانية التي تجد صعوبة جمة في أن تتخلص من قبضته حول هذه النقطة) في كثير من الأحيان إلى سوء استخدام التفسيرات اللاعقلية.

ولكن لكي يكون هذا الإحلال للتفسير العقلي محل التفسير اللاعقلي ممكنه، فيتعين أن نعطي لأنفسنا تفسيراً لا يكون ضيقاً أكثر مما ينبغي لفكرة المعقولية؛ فلذا فعلنا عكس ذلك أي عندما نطالب السلوكيات العقلية بأن تقوم على مبررات قوية موضوعياً فإننا نضطر بطبيعة الأشياء إلى وصف بعض المعتقدات والسلوكيات باللاعقلية وهي معتقدات وسلوكيات - كذلك التي يوضحها مثال فيلدمان وسيمون - تبدو على الرغم من ذلك موحى بها من مبررات يسيرة على الفهم وتتصف بما أسميته شبه الكلية.

لذلك فإن العلوم الإنسانية التي تعطي لنفسها تعريفات ضعيفة جداً لفكرة المعقولية لا يكون أداؤها بأحسن مما يؤديه الإدراك العام.

باختصار، فلأنها تدعو المراقب إلى حفظ كل معتقد أو كل سلوك لا يعتمد على مبررات صادقة موضوعياً في درج ما هو غير قابل للفهم، فإن المعادلة:

مبررات سليمة = مبررات قائمة على أسس موضوعية

هي مصدر للعقم.

لنأخذ مثلا كلاسيكيا؛ فلأن تصوره للمعقولية كان ضيقا اعتبر باريتو (راجع تعريفه للمقابلة *أفعال منطقية/أفعال غير منطقية*) معظم الأفعال لا عقلية يعنى أنها محكومة بمشاعر غير مرئية لا بمبررات.

إن هذا التصور الضيق يفسر لماذا تعتبر العلوم الاجتماعية الحديثة، بنفس الدرجة من السهولة، الأفعال أو المعتقدات التي لا تدرك بشكل فوري، أنها لا معقولة كما لو كانت موحى بها لا من مبررات وإنما من أسباب ذات طبيعة مختلفة، سواء كانت مشاعر قوية بالمعنى الذي يستخدمه الأخلاقيون أو *حاسيس* بالمعنى الذي يستخدمه باريتو أو عاطفة أو غريزة أو تركيبات نفسية محددة اجتماعيا، فارضه نفسها على المرء ودون دراية منه، وهى - في جميع الأحوال - تخرج عن سيطرته.

لا أريد أن أقول بذلك أن هذا النموذج من الأسباب لا يلعب فى كثير من الأحيان دورا، بل وفى بعض الأحيان دورا رئيسيا ، وإنما أريد أن أقول فقط أنه ليس شرعيا أن نعمل على أن يؤدوا دورا استبعاديا وأنه موقف تحكمي أن نعلن أن كل سلوك أو معتقد لا يفسر بواسطة مبررات قائمة على أسس موضوعية لا يفسر بواسطة المبررات؛ إننا نصل بالفعل عندئذ إلى هذه الرؤية المغالية التي ترى أنه عندما لا تكون المبررات مؤسسة بشكل موضوعي فإنه يتعين التعامل معها على أنها مبررات للتغطية⁽¹⁰⁾.

بادخال فكرة *المعقولية الذاتية* نكون قد أدخلنا أذن مكونا جوهريا يعدل تماما تفسير السلوك والمعتقدات؛ فبدلا من أن نذهب للبحث عن أسباب (لا تكون مبررات) ما أن يبدو لنا سلوك ما مستعصيا على الفهم، فإن هذه الفكرة تحتنا على أن نبحث فى المبررات *الذاتية* لها.

(10) راجع الفصل 2.

لا يقول فيبر أو وبر غير ذلك عندما يقترحان: الأول، أن نعتبر المعتقدات والأفعال قابلة للفهم، والآخر معقولة (إلى أن يثبت العكس)؛ وفي الحالتين المصادرة واحدة، أى أن مهمة العلوم الإنسانية المبدئية هي الكشف عن المبررات – الموضوعية والذاتية – للسلوكيات والمعتقدات التي يميل الإدراك العام إلى أن يراها مجردة من المبررات، وألا يتم الاستغناء عن هذه الفئة من المبررات لصالح نماذج أخرى من الأسباب إلا عندما نقتنع – عن طريق تحليل منهجي – أنه من المستحيل أن نفعل غير ذلك.

إن فرض فيبر وبوبر هو – بتعبير آخر – أن الانفصال عن الإدراك العام وعن شرعية العلوم الإنسانية يتمان بقدر كبير على أساس قدرتهما على إحلال تفسيرات عقلية محل تفسيرات بطريقة لاعقلية تتم تلقائياً.

ما أود اقتراحه الآن هو أنه طبقاً لهذا الفرض – فإن المشاركات التي تعد هامة في مجال العلوم الإنسانية – أى تلك التي تترك لدينا انطباعاً بأنها تجعل الظواهر الغامضة على الفهم مفهومة – تمتلك بالفعل خاصية إحلال تفسير «عقلي» محل تفسير «غير عقلي» تلقائياً.

سأثير بعض الأمثلة الكلاسيكية لتوضيح هذه النقطة الهامة والمفارقة بعض الشيء منذ أن جاءت فكرة مكتسبة عكسية بتأثير الفرويدية بوجه خاص لتحلل الساحة، وهي أن التقدم في تفسير السلوك معناه أن نكتشف أسبابه الكامنة لا أسبابه البينة.

حوار خيالي بين هيوم وداونز

في أحد النصوص الرائعة في النظرية السياسية يناقش هيوم فرضاً يقول أن الأحزاب السياسية تقوم على آليات ثلاثة أساسية وهي: المصالح المشتركة وتضامن الجماعة والتعبئة حول المبادئ⁽¹¹⁾.

(11) D. Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, Oxford, Oxford U. Press, 1963. Trad. : *Essais politiques*, Paris, Vrin, 1972.

في الحالة الأولى يتجمع مؤيدو الحزب لأن لهم مواقف اجتماعية مشتركة ولهم بالتالي مصالح مشتركة؛ وإذا استخدمنا قاموس داهرندورف فإن وظيفة الأحزاب السياسية في هذه الحالة الأولى هي إعطاء تعبير سياسي لجماعات كامنة.

الآلية الثانية التي يسميها هيوم تعاطفاً *affection* ولكننا نصفها في تعبيرنا المعاصر بـ *تضامنا*، لا تمثل أي صعوبة: فالأفراد عندهم عادة توجه اجتماعي يؤدي بهم إلى أن يفضلوا أعضاء الجماعات التي ينتمون إليها أو التي يشعرون بالإنتماء لها أو أيضاً التي يشعرون بالقرب منها، على أعضاء جماعات بعيدة عنهم اجتماعياً أو أخلاقياً؛ هذه الآلية الثانية تشارك بقوة في تماسك المجاميع فيما وراء التغير المستمر لجمهورها.

يقول هيوم أنه لا يجد أي صعوبة في فهم هاتين الآليتين؛ أي أننا نستطيع أن نقول مع الحذر الشديد أنه لم يكن يجد أي صعوبة في القبول لا بالفكرة الماركسية الخاصة باللاوعي الطبقي - للجنود والحرفيين مصالح مشتركة كما يقول لنا ومن الطبيعي أن يعملوا على الدفاع عن أنفسهم - ولا بالفكرة الدوركايمية عن الوعي الجماعي.

إلا أنه كمراقب سياسي جيد لاحظ أيضاً أنه من الممكن أن تقوم الأحزاب السياسية حول أفكار أو حول مبادئ؛ ثم يضيف أنه لا يجد، ليس فقط تفسيراً محدداً يقدمه لهذه الظاهرة، إنما أيضاً وجود الأحزاب السياسية التي تقوم على مبادئ يمثل في رأيه المشكلة الأكثر صعوبة التي يمكن للعلوم الإنسانية أن تواجهها:

«الأحزاب السياسية المؤسسة على مبدأ وبوجه خاص.

على مبدأ نظري مجرد (...) قد تكون أكثر الظواهر غرابة و

التي تستعصي على البحث التي ظهرت في الشؤون

الإنسانية⁽¹²⁾»

(12) *Ibid.*, 58 : «Parties from principle, especially abstract speculative principle (... are, perhaps, the most extraordinary and unaccountable *phenomenon* that has yet appeared in human affairs.»

إلى هذه الدرجة يعطى هيوم للقارئ انطباعا بأنه اكتشف فى حقل العلوم الإخلاقية مشكلة تتساوى فى درجة عدم قبولها للحل مع مشكلة الاستقراء فى مجال فلسفة المعرفة.

لماذا يبدو هيوم على هذه الدرجة من الحيرة بسبب وجود أحزاب سياسية قامت على مبادئ، أو-بتعبير آخر- أحزاب ذات أسس أيديولوجية؟

من الممكن أن نناقش هذه المسألة طويلا والموقف السياسى الإنجليزى فى الفترة التي كان يكتب فيها تفسر دون شك ولو جزئيا هذا الرأي⁽¹³⁾؛ إلا أنى اعتقد أن السبب الحقيقى وراء دهشته واعترافه بعدم القدرة على تفسير الظاهرة ناتج على وجه الخصوص من أن له- وليس هذا بمستغرب فى الظروف الذهنية التى كانت تحيط به- نظرة ضيقة للمعقولة؛ فطبقا لهذه الرؤية الضيقة، توجد طريقة واحدة لمعرفة ما إذا كان برنامج سياسى جيدا أو سيئا، مقبولا أم لا، وهو تحديد آثاره والتحقق إن كانت هذه الآثار مقبولة أم أنها على الأقل تقود- طبقا لمعايير يمكن اعتبارها هى أيضا مقبولة- إلى نتائج أكثر ترضيا فيها من البرامج المنافسة.

لكن أن يكون أحد الأحزاب على العكس جاذبا للناس بواسطة المبادئ التى يدافع عنها، بدا ذلك له غريبا جدا، ولا يوجد ما يدعونا للدهشة عندما يقترح علينا هيوم تفسيراً لهذه الظاهرة من نموذج هو جد غير عقلى من صورة «ليس لناخبي هذا النموذج من الأحزاب مبررات ليتعرفوا على أنفسهم فيه وإنما الذى يدفعهم لذلك هو نوع من الغريزة»؛ إنه يقول إن الإنسان مشكل بطريقة تجعله يحتاج لأن يكون تفكير جاره مثل تفكيره:

... هذه هى طبيعة الروح البشرية أن تستولى على كل روح تقترب منها؛ وكما تجد نفسها مدعمة بصورة رائعة بواسطة اجماع المشاعر، فهى تهتز وتضطرب إزاء أى معارضة؛ من هنا يأتى الغضب الشديد الذى يكتشف أغلب

(13) كما أوضح لى ذلك عن حق كيفين براون.

الناس أنه انتابهم خلال احدى المناقشات؛ ومن هنا ينبع ضيق صدرهم إزاء التناقض، وحتى عندما يتعلق الأمر بالأشخاص الأكثر تأملا والاكثر إلتساما بالامبالاة⁽¹⁴⁾.

هذا النص الجميل يحل بفطنة الآليات النفسية التي لا يوجد شك في وجودها؛ ولكن يمكننا - كما يفعل هيوم نفسه - الذي يبدو في تعليقه ذاته غير مقتنع تماما بهذا التفسير، لدرجة أنه كاد أن يعتبره تفسيراً خاصاً - أن نشك في أن تكون هذه الآليات كافية لتفسير وجود الأحزاب الأيديولوجية.

إن المفارقة التي ارتطم بها هيوم قام داونز بحلها في نص صار كلاسيكياً بالنسبة للنظرية السياسية⁽¹⁵⁾.

إن الاختيار بين - لنفترض - برنامجين سياسيين، لا يمكن، في رأي داونز، أن يكون عقلياً أبداً بالمعنى الضيق للكلمة؛ أولاً لأنه يستحيل دائماً أن نحدد بدقة نتائج سياسة ما وعندما يكون هذا التحديد متاحاً، لهذه النتائج يمكن أن تعدل؛ ثم لأنه من المستحيل بالطبع أن نتوقع تطبيقها؛ وحتى لو افترضنا أن كافة الشكوك قد أزيلت فقد يظل الناخب على شكه حول أفضليته الشخصية؛ وحتى لو لم يكن هذا هو الحال فقد يحدث في أحيان كثيرة أن يفضل الناخب برنامجاً ما بسبب أحد جوانبه وبرنامجاً آخر لجوانب أخرى - لدرجة أنه يجد صعوبة في الفصل بين هذه الجوانب المتعارضة.

في المجموع فإن ما قد لا يكون عقلياً بالنسبة للناخب - لأنه خيالي بالنظر إلى المعلومة التي في حوزته بالفعل - هو إذن أن يريد بشدة أن يحدد موقفه فقط على أساس نتائج البرامج والنظريات المعروضة عليه.

(14) *Ibid.*, 59 : «(...) such is the nature of the human mind, that it always lays hold on every mind that approaches it : and as it is wonderfully fortified by an unanimity of sentiments, so it is shocked and disturbed by any contrariety. Hence the eagerness with which most people discover in a dispute : and hence their impatience of opposition, even in the most speculative and indifferent opinions».

(15) A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper, 1957.

على العكس من ذلك فإنه من المعقول أن ننطلق من "التخمين" بأن برنامجا، يقوم على أساس مبادئ نعتبرها جيدة سيؤدي إلى نتائج سعيدة؛ بلا شك أن ذلك لن يكون الحال دائما، ولكن توجد بالفعل حالات عديدة أخرى لقرارات اتخذت في مواقف عدم يقين تكون مضطرين فيها إلى الاستناد إلى تخمينات تتراوح درجة هشاشتها.

عند هذه النقطة يستخدم داونز كلمة *أيديولوجيا* : فإذا كان الناخب عقليا فهو مضطر إلى الاستناد على مبادئ *أيديولوجية* ويمكن أن نلخص - في هذه الصيغة - النظرية المحورية لكتاب داونز وهي التي أمنت له تأثيره؛ إن هذه النتيجة، التي قد تبدو عادية - توضح لنا أن *الظاهرة* التي كانت تبدو غامضة للغاية لهيوم نتجت في الواقع عن آلية بسيطة ولكننا لا ندركها طالما أننا نسلم - مثلما فعل الفيلسوف الاسكتلندي ضمينا - أن سلوكا غير عقلي بالمعنى الضيق هو سلوك لاعقلي.

ليس من المؤكد أن داونز - باستخدامه كلمة *أيديولوجيا* هنا قد شارك في توضيح نظرية المعقولة؛ ويمكن وصف موضوعها الرئيسي بطريقة مبسطة بالقول إن الناخب - على غرار أشخاص تجربة فلدمان سايمون - يحاول أن يواجه موقف القرار الذي هو بإزائه بأن يصدر - بطريقة تتراوح درجة ضمنيته - التخمينات أو النظريات المعقولة.

إن هذه المناقشات الخيالية بين هيوم وداونز ممكن أن تكون نموذجية لعدة أسباب.

فهي - أولا - توضح بقوة التصور الكلاسيكي للمعقولة؛ ثم أنها تثبت أن العديد من *الظواهر* الغامضة تصبح قابلة للفهم بسهولة ما أن نتبنى تصورا أقل صرامة وأن نترك مساحة لما اسماه سيمون *المعقولة الذاتية*؛ وعندما استخدم داونز ضمينا هذه الفكرة بدد السر الغامض الذي غشى في أعين هيوم والمتمثل في الأحزاب القائمة على أسس *أيديولوجية*؛ كما يكشف هذا المثل أيضا أن الانطباع المبدئي باللامعقولة الذي يتركه لدينا سلوك أو ظاهرة ما، يمكن استبداله في مرحلة تالية، بواسطة تحليل يجعل منه نتيجة *لمبررات* قوية؛ كما أنه يثبت في النهاية أن

هذه المبررات ليست في كثير من الأحيان، سوى تخمينات أو نظريات أو مبادئ من المتوقع أن يأخذ بها أغلب الذين يوضعون في موقف متطابق مع هذا الموقف.

تفسير السحر

مثل ثان - قد يكون أكثر مفارقة على الرغم من كونه كلاسيكيا أيضا - يمكنه أن يلقى الضوء على الأهمية الجوهرية لفكرة *المعقولة الذاتية* في تحليل السلوك الاجتماعي: أعني بذلك النقاش الدائر حول تفسير السحر⁽¹⁶⁾؛ لقد عالجت في الفصل 1؛ في استطاعتي إذن أن أكتفي بإشارة مختصرة لهذا النقاش مع إستكمال بعض نقاطه.

الواقع أن السحر هو ظاهرة تفرض دراستها نفسها على أي جدل يدور حول المعقولة؛ ذلك لأن المعتقدات السحرية تعالج عادة على أنها مثال مقرر للمعقولة؛ وعندما يواجهه المراقب غير المؤمن به، فهو يميل إلى أن يتساءل كيف يمكن لأحد أن يؤمن بعلاقات سببية «على هذه الدرجة من اللامعقولة».

على الرغم من ذلك ففي هذه الحالة - كما في الحالة التي سبقتها - إذا أحلنا تفسيراً من نوع المعقولة الذاتية محل هذا التفسير الذي يعتبر تلقائياً لامعقول، فإننا نولد إحساساً بالتقدم يتعذر رفضه.

العديد من الباحثين، في مساهرتهم للإدراك العام، فسروا المعتقدات السحرية على أنها لاعقلية («لا يوجد بالفعل مبررات للإيمان بأن A هو سبب لـ B ، ولكن ...»)؛ هكذا قال ليفي بروهل أنها تشير إلى أن «الرجل البدائي» له تكوين عقلي مختلف عنا؛ هذا السبب قد يفسر مثلاً لماذا يخلط الساحر بين التشابهات اللفظية والتشابهات الواقعية وبشكل عام بين العلاقات التي تربط الكلمات بالعلاقات التي تربط بين الأشياء؛ وتوضح النظرية الشهيرة «العقلية البدائية» بطريقة نموذجية التفسيرات اللاعقلية للمعتقدات السحرية: أن هذه المعتقدات تحلل على أنها أثر لـ أسباب ليس للفرد عليها أي سيطرة⁽¹⁷⁾.

(16) العرض التالي يلخص ويكمل العرض الذي تناوله الفصل 1.

(17) أنظر التفاصيل عن ليفي-بروهل في الفصل 2 .

هذه النظرية التي حظت بشعبية واسعة واجهتها انتقادات كثيرة بعد ذلك لأن التفسيرات السببية للسلوك تترك بسهولة أنطباعاً بأنها خاصة؛ لا شك أنه لا توجد حالات عديدة يبدو فيها تفسير كهذا على الفور تفسيراً شرعياً: عندما نعزيز مثلاً تعديلاً في مزاج شخص ما إلى مادة كيميائية؛ ولكن في مثل هذه الحالة يمكن إثبات العلاقة السببية بواسطة التحليل السببي العادي؛ أما بالنسبة لنظرية مثل نظرية ليفي بروهل فالأمر يختلف، لأن السبب التفسيري هنا مستدل عليه بطريقة دائرية أي على أساس الآثار التي يفترض أنها تقوم على تفسيرها.

من المثير أن نلاحظ أن في كثير من الأحيان أولئك الذين تركتهم النظرية السببية ليفي بروهل (أو النظريات التي من نفس النموذج) غير راضيين عنها، راحوا يبحثون - لا على تفسيري عقلي لهذه المعتقدات («أي تفسير صورته هي: مهما بدا المعتقد A سبب B " لا معقول فإن الساحر لديه مبررات وجيهة للإيمان به، لأن...»)، وإنما على نفى الوجود ذاته لهذه المعتقدات؛ وأنا بالطبع عندما أتحدث هنا عن تفسير «عقلي» فإن المعقولة الذاتية لسيمون تظل هي العالقة في ذهني؛ لأننا إذا وافقنا على تعريف المعتقدات السحرية بأنها معتقدات في علاقات سببية خاطئة فليس من الممكن أن نفسرها بواسطة مبررات موضوعية.

النظرية التي تقول إن المعتقدات السحرية هي بمثابة سراب، دافع عنها على سبيل المثال الفيلسوف فيتجنشتاين⁽¹⁸⁾ كما دافع عنها أيضاً العديد من علماء الاجتماع وعلماء الأجناس البشرية ولعل أكثرهم شهرة هو بيتي⁽¹⁹⁾؛ وحججهم المشتركة هي أن ما يسمى بمعتقدات سحرية ليست - على الرغم من المظاهر - تعبيراً عن الواقع؛ بل يتعين أن نرى فيها بالأحرى تعبيراً رمزياً عن الرغبة؛ فالرجل البدائي لا يعتقد حقيقة في أن طقس من الطقوس التي تؤدي سيكون من

(18) L. Wittgenstein, «Bemerkungen über Frazer's *the Golden Bough*» in R. Wiggershaus (red.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Francfort, Suhrkamp, 1975, 37-58.

(19) J. Beattie, *Other Cultures*, Londres, Cohen & West, 1964.

اثاره أن الأمطار ستهطل وإنما يعبر فقط بواسطة هذا الطقس الذي يؤديه عن أمله في أن يرى المطر يسقط⁽²⁰⁾.

إن هذا النوع من النظريات يتميز بأنه يحفظ للإنسان «البدائي» بكرامته وهي الكرامة التي لا تعبرها النظريات التي من نوع نظرية ليفي بروهل سوى القليل من التقدير، إلا أنها مثلها نظرية خاصة مثل سابقتها؛ فهي تتناقض - كما أوضح هورتون ذلك تماما - معتقدات «البدائيين» ذاتهم، فهم يبدون مقتنعين تماما بفاعلية طقوسهم⁽²¹⁾ حتى عندما يكتشفون بوضوح تام أن هذه الطقوس تعتبر تكميلية فقط للعمليات الفنية التي لن تنمو بدونها - أي نباتات وهم على يقين من ذلك.

إلا أن هورتون لم يكتفى بإثبات - في مواجهة النظرية الرمزية أو التعبيرية للسكر - أن البدائيين يؤمنون بالفعل في السحر، وإنما قدم حجة غير مباشرة - لها ثقلها - تتناقض هذا التأويل، بأن شرح لماذا فشلت المسيحية - على الرغم من نجاحها في العديد من مناطق أفريقيا السوداء المتحدثة بالإنجليزية - في أن تقتلع - سوى نادرا - المعتقدات المحلية: ذلك لأن المسيحية في نظر الأفريقيين يعيبها أنها لا تقدم لهم بديلا «لصندوق الآلات» المتمثل في السحر وهو لا غنى عنه لحل آلاف المشاكل التي يواجهونها في الحياة اليومية.

الواقع أن النظرية السليمة هي الثالثة، أي النظرية العقلية (بالمعنى الذاتي)، تلك التي قدمها - بكلمات تكاد تكون متطابقة - كل من دوركايم وفيبر⁽²²⁾.

نقول هذه النظرية أنه يتعين الاعتراف بداية بأن معرفة الرجل «البدائي» ليست معرفة الرجل الغربي؛ أنه مثله لم يلحق مبادئ منهجية الاستدلال السببي ولا مبرر له بتاتا في أن يتمكن من مبادئ علم الأحياء أو الفيزياء؛ وبما أن تسيير أمور

(20) Cf. Wittgenstein, *op. cit.* : «Die Magie aber bringt einen Wunsch zur Darstellung: sie äußert einen Wunsch.»

(21) R. Horton, «Tradition and Modernity Revisited», in M. Hollins and S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, 201-260.

K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

(22) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979 (1912); M. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922.

الحياة اليومية وكذلك الإنتاج الزراعي والصيد وتربية الحيوانات تفترض كما من مختلف أنواع مهارة الأداء، ففي المجتمعات البدائية جميعا لا تستقى هذه المعارف من تجربة فقط وإنما من التراكم المعرفي المتمثل في العقائد الدينية؛ ونظرية كل من دوركايم وفيبر هي إذن أن هذه العقائد تؤدي في المجتمعات التقليدية دور العلوم في مجتمعنا نحن.

أما عن كون المعتقدات السحرية لا تناقش إذا ما جاءت نتيجة التجربة سلبية، فإن دوركايم يفسر ذلك بسلسلة من الحجج القوية: إن نقد علاقة سببية لا يكون سهلا على الدوام؛ فالنقد يفترض وجود شروط شبه تجريبية لا تتوافر باستمرار؛ علاوة على أنها إذا تخطت حدودها لا تعود ممكنة إلا إذا أعملنا الأدوات الإحصائية؛ وفي النهاية فإن النظرية التي تنقضها الوقائع لا تجابه برفض فوري؛ وإذا وافقنا على توضيح نظرية دوركايم بمثال معاصر فهو يقول إن المعتقدات السحرية التي تدهش كثيرا المشاهد ليست أكثر صعوبة على الفهم من إقناع البعض بأن التلوث الصناعي يؤثر على المناخ؛ ففي الحالتين، برهنة - أو تفنيد - العلاقة السببية تصعب موضوعيا بالنظر إلى الوسائل المتاحة للفرد؛ إن المعتقد الحديث الذي أتحدث عنه يختلف في مضمونه ولكن ليس في صورته ولا آلياته عن المعتقدات السحرية للرجل «البدائي»⁽²³⁾.

يشير دوركايم في مجمل القول أن المعتقدات السحرية التي نشاهدها في المجتمعات البدائية لا تختلف عن معتقداتنا من ناحية الجوهر؛ الاختلاف الأساسي يكمن في أن تطور العلم قد وصم عددا من تلك المعتقدات نهائيا بخاتم إنتهاء الصلاحية؛ وعندما نشاهد أحد الأشخاص لا يزال يؤمن بها يتولد لدينا الشعور بأن ذلك اعتناق لا عقلي بخرافات؛ والكلام لا زال لدوركايم - أن هذه المعتقدات السحرية هي تخمينات يشكلها «الرجل البدائي» معتمدا على المعرفة التي يعتبرها شرعية تماما، كما نعتقد نحن - معتمدين في معارفنا - في كافة أنواع العلاقات

(23) راجع في الفصل 2 نقاشا أكثر تفصيلا.

السببية التي يكون بعضها قائما على أسس سليمة والبعض الآخر هشا وهميا مثل معتقداته.

يشهد هذا المثل أيضا على أن استبدال نظرية «عقلية» (بالمعنى الذاتي) محل تفسير «لا عقلي» قد يصاحبه احساس بالتطور يصعب علينا أن نتأثر به؛ وبالتباين بين النموذجين الآخرين من النظريات، فإن نظرية دوركايم لا تتسم بأي شكل من الأشكال بالخصوصية.

ليس من أهدافي على الإطلاق أن أتناول أعمال دوركايم بالبحث؛ إنما اكتفى بالحديث المختصر عن مثل آخر استعرت منه لكي أوضح أنه يثبت في كثير من الأحيان - مثل فيبر - أنه يهتم باعطاء تفسير مصاغ بالمعقولة الذاتية للظواهر التي يمكنها - مثل السحر - أن تعطى على الرغم من ذلك انطبعا باللامعقولة الواضحة البنية⁽²⁴⁾.

وهو يحاول في نص مشهور من كتابه الانتحار - أن يفسر لماذا تبدو نسبة الانتحار داخلية في علاقة تبادلية مع الدورات الاقتصادية وهو يقترح لذلك - وهو ما يثير الدهشة خاصة وأن نسب الانتحار تتصاعد في مرحلة «النشوى» في الدورة الاقتصادية - نظرية مصاغة بالمعقولة الذاتية؛ الفرض الرئيسي لهذه النظرية هو أن توقعات الفاعلين الاقتصاديين تقوم على مبررات وجيهة، وفي الظروف الاقتصادية المستقرة تكون توقعاتهم مستقرة؛ أما في الظروف المتغيرة ففروضهم تتغير ويميلون، بما لهم من مبررات وجيهة، إلى صياغة توقعات تبتعد جدا - بسبب الإفراط في التفاؤل أو بانتفائه - عن الواقع.

عند هذه النقطة يدخل دوركايم إلى النظرية فكرة براءة وهي: أنهم يميلون عندئذ إلى التحكم في الشك أمام المستقبل بأن يقدروا استقرارا الأمور اعتبارا من

(24) قلت في: «La Logique du social, Paris, Hachette, 1979» إنه يمكن قراءة دوركايم بناء على هذه الصوص على أنه كاتب قريب من فيبر بالمعنى الذي يبدو فيه مهما بأن يجعل من الظواهر الاجتماعية التي تحمها ناتجا لأنعال ومواقف قابلة للفهم حتى وإن حاول - في نصوصه المذهبية ذات الاتجاه الوضعي - أن يلغى تماما ذاتية الفاعلين الاجتماعيين من الخطاب العلمي.

خط المماس مع المنحى الذى يصور الاقتصادية؛ وبذلك ففي الجزء الأول من المرحلة الصاعدة للدورة (قبل نقطة الانحناء التى تقسم المرحلة الصاعدة إلى جزئين متساويين) يميلون إلى أن يخطئوا لانتفاء التفاؤل؛ فتصبح توقعاتهم متواضعة للغاية بالنسبة لواقع اليوم التالي؛ وعلى العكس من ذلك ففي الجزء الثانى من المرحلة الصاعدة، وهم ما زالوا يقدرون استقرارا اعتبارا من خط المماس مع المنحى، يميل الاقتصاديون إلى تقدير متطرف فى تفاوله محكوم عليه بأن يكذبه الواقع.

لغتي هنا لا تتطابق حرفيا مع لغة دوركايم، إلا أن هذا هو لب دراسته التحليلية ذاته؛ وهو ما يسمح له بأن يشرح لماذا تبدو نسب الانتحار - التى يستمدّها من الاحصائيات التى فى حوزته - مرتفعة بشكل ملحوظ فى الجزء الثانى من المرحلة الصاعدة للدورة الاقتصادية؛ وإنها ظاهرة يصعب فهمها، ولكنها تتضح بفضل نظرية دوركايم، بما أن الواقع هو الذى يتولى - بالتحديد فى هذه المرحلة - تخيب آمال الفاعلين الاقتصاديين⁽²⁵⁾.

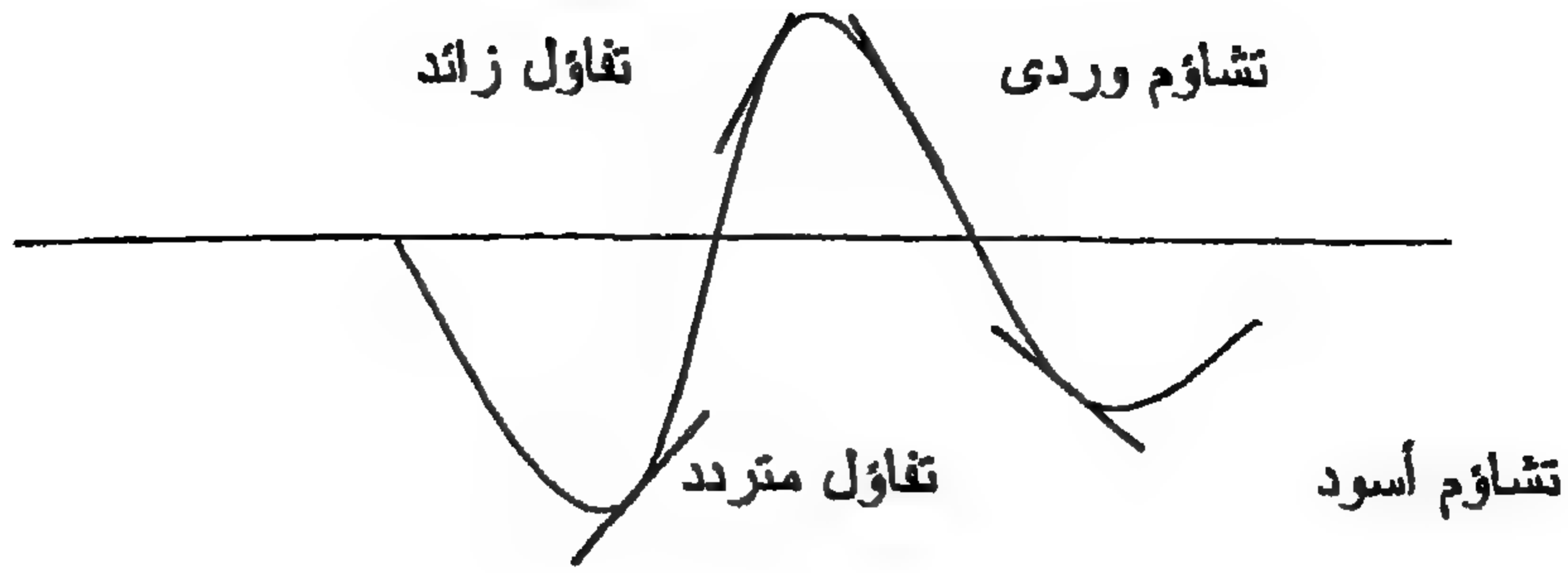
إلا أن الذى يجب التأكيد عليه هنا بوجه خاص هو أن الافتراض فى التفاؤل لدى الفاعلين، وفى الجزء الثانى من المرحلة الصاعدة، مثله مثل حالة الخوف التى تنسم بها توقعاتهم فى الأولى، يفسرها دوركايم بواسطة مبررات وجيهة؛ فالتقدير الاستقرائى هو بالفعل أسهل المناهج، وهو طبيعى جدا للعمل على تقليل مقدار الشك وعدم اليقين.

(25) هذا التحليل لدوركايم إستبق تأثير النفق لـ

A. Hirschman, «The changing tolerance for income inequality in the course of economic development», *Essays in Trespassing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 39-58.

وقد حاولت من ناحيتى أن أوضح أن أثارا من نفس النموذج كانت تحتية بالنسبة لفروض أخرى مثل نظرية توكفيل التى تقول إن عدم الرضا الذاتى قد ينمو كلما تحسن الموقف الموضوعى للفاعلين فى:

«La logique de la frustration relative», *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, Quadrige, 1989 (1977), 131-156.



المعقولية الذاتية وتفسير المعتقدات

تصل بى هذه الأمثلة إلى نقطة أخيرة وهى: التأكيد على أهمية فكرة المعقولية الذاتية فى تفسير المعتقدات.

المعتقدات - وعلى الأخص المعتقدات الخاطئة - تأول باستمرار على أنها ناتجة عن أسباب خارجة على سيطرة الفاعل أكثر من أن تكون ناتجة عن المبررات؛ يوضح ماركس - فى نصوصه النظرية على الأقل - وكذلك فرويد وباريتو - ضمن المعسكرين الكلاسيكيين فى العلوم الإنسانية - وبكل وضوح هذا النموذج؛ وبنفس الطريقة يميل علماء اجتماع المعرفة المعاصرين إلى أن يجعلوا من المعتقدات منتجا من منتجات قوى نفسية يصعب جدا فى بعض الأحيان إثبات وجودها؛ وبالتبادل يكتفون بالبحث فى العلاقات المتبادلة بين بعض المتغيرات «التفسيرية» من نوع السن والجنس ومستوى التعليم وهذه الظاهرة أو تلك وهم يكشفون ضمنا عن رؤية طبيعية للمعتقدات.

تضع فكرة المعقولية الذاتية الخطوط العامة - هذا هو شعورى أنا على الأقل - لنموذج آخر أكثر خصوبة فى قوته الكامنة، وهو يتفرع مباشرة من واقع أن المبررات قد تكون وجيهة مع ذلك غير صادقة موضوعيا؛ لذلك فإن الشخص الفاعل قد يكون له مبررات وجيهة فى أن يؤمن بأفكار كاذبة.

لذلك فإن أحد الواجبات الهامة الملقاه على عاتق علم الاجتماع المعرفي هو أن يحاول التعرف وتوضيح المواقف النموذجية التى تنتج فيها العمليات الذهنية

المميزة للمعقولية الذاتية معتقدات كاذبة؛ وليس في استطاعتي بطبيعة الحال أن أتولى هذه المهمة هنا؛ سأكتفي إذن بتقديم بعض الأمثلة التي تستهدف توضيح أهمية مثل هذه الأبحاث.

بالتحديد سأتناول ثلاث قضايا تؤدي مبادئ منهجية سليمة (القضية الأولى) وأفكار أو نظريات سليمة (القضية الثانية) وعمليات ذهنية سليمة (القضية الثالثة) إلى أفكار خاطئة.

(/ عندما نقودنا مبادئ منهجية صادقة إلى أفكار كاذبة.

مثال سيمون فلدمان، الذي سبقت الإشارة إليه، فيه توضيح جيد لهذه القضية الأولى؛ فالأفراد ينطلقون من حدسهم بأنه لكي تحصل على نسخة دقيقة لنموذج ما، فإن أبسط الأمور هي أن تطبق بكل دقة القواعد التي طبقت في بناء الأصل؛ ومن الصعب أن نتخيل وجود مبدأ منهجي يعتبر في نفس الوقت مفيدا وبرينا مثل هذا؛ ومع ذلك فقد يكون مصدرا لأفكار خاطئة.

مبدأ آخر برئ أيضا، وهو على نفس درجة حيوية المبدأ السابق نتبعه باستمرار بصورة شرعية تماما، هو الآتي: عندما يكون الأمر متعلقا باتخاذ قرار خاص بمسألة تجريبية من نموذج «هل هذا الـ x هو y ؟» فإننا ننطلق بشكل طبيعي من مبدأ أن أفضل طريقة لاتخاذ القرار لا تزال هي التحقق إن كان (الـ x هو y) بالفعل أم لا؛ فما أن أسأل إن كان الكتاب على المنضدة فإن أفضل طريقة للإجابة على هذا السؤال هي أن أتأكد من وجوده بالفعل على المنضدة.

هذا المبدأ، على الرغم من برائته التامة يمكن أن يقودنا هو أيضا إلى معتقدات خاطئة.

لكي أوضح هذه النقطة سأأخذ كمثال أول نقاشا يتكرر باستمرار: هل يرتفع المستوى المدرسي أم يهبط مع زيادة متوسط سنوات دراسة السكان؟ سأترك جانبا أنه من البينات أن تحديد ارتفاع مستوى المعارف هو أصعب من معرفة إن كان الكتاب موجودا على منضدة أم لا؛ ذلك أنه حتى لو كان من السهل مشاهدة وقياس

هذا المستوى فإن أوهاما حول معنى تطوره قد تظهر للأذهان ومعها مبررات وجيهة لذلك.

فلنركب مثالا سهلا للغاية: لنفترض أن «القدرة على التحصيل» تمثل متغيرا غير قابل للنقاش وأن التوزيع المقابل لهذا المتغير متماثل تماما من مجموعة من التلاميذ مع المجموعة التي تليها؛ ولنفترض أيضا أن - في كل عام - عدد تلاميذ أحد الفصول (الصف الخامس أو الرابع .. مثلا) يرتفع وأن هذه الزيادة تنتج من أن شرائح أكثر تدنيا من التوزيع المذكور تدخل من عام لآخر إلى عالم الدراسة؛ مهما كان هذا النموذج كاريكاتوريا فهو ليس بالطبع بعيدا عن عالم الواقع.

لنفترض الآن أنه طلب من أحد المدرسين إن كان المستوى الدراسي لتلاميذ الثانوى يصعد أم يهبط؛ (سنختل أن هذا المدرس يقوم بالتدريس لنفس الفصول من عام لآخر)؛ للإجابة على هذا السؤال لابد أن المدرس سيستدعي بدون أي شك خبرته كلها؛ طبقا لفروض المثال فإن النتيجة التي سيتوصل إليها ستكون بعيدة تماما عن أي غموض: فمن الممكن أن يرى "مباشرة أن مستوى تلاميذه يهبط من عام لآخر مادام أنه يستقبل - طبقا للفرض ذاته - كل عام مجموعة مستواها المتوسط أدنى على المتغير «مقدرة على التحصيل»؛ وعلاوة على ذلك ففي مقدوره أن يتحقق من انطباعه هذا بسؤال زملائه: لنفس السبب لابد أن يكون نفس الانطباع سائدا لديهم جميعا.

في الخلاصة لابد أن يكون كافة المعلمين، باستثناء الجدد منهم وهؤلاء الذين ينقلون من صف لآخر في مستويات الفصول والذين يرتدون نظارات تحور من رؤاهم أو هؤلاء الذين يكونون أرائهم لا على أساس ما يرونه وإنما على ما يتردد على أسماعهم، قد توصلوا - بالنسبة لضرب الصورة الذي يتناسب مع المثال - إلى نفس النتائج ولنفس المبررات.

هذا الانطباع المتشائم لشبه إجماع مدرسينا ليس بأي حال من الأحوال غير متلائم مع واقع أن «المستوى يرتفع»؛ فالواقع أن من المحتمل جدا أن المستوى المعرفي المتوسط للمراقبين - (من 15 إلى 20 عاما) يرتفع؛ المثال ليس على

العموم غير متوائم مع هذا التطور، ذلك لأن النموذج المذكور يتنبأ بحدوث ارتفاع في المستوى المتوسط لمعارف السكان إلا إذا سلمنا بفرض - احتمال حدوثه مستبعد على العموم - بأن الزيادة في التدريس لا تستطيع أن يكون لها تأثير إيجابي بل لعل تأثيرها قد يكون سلبيا على مستوى المعرفة.

إن هذا المثال البسيط يقول لنا على سبيل المثال أن نشر اللغة الإنجليزية أو الألمانية أو أى نوع معرفى آخر يمكنه أن يرتفع في متوسط السكان الذين هم فى سن الدراسة؛ علما بأن أساتذة هذه المواد العلمية يميلون - لمبررات وجيهة تكونت لديهم - إلى أن يكونوا تحت انطباع بأن «المستوى يهبط».

إذن فإن معتقدات هؤلاء المدرسين ليست أوهاما على الإطلاق بل هم على العكس من ذلك يدركون الواقع كما هو؛ أما المعتقد الكاذب فهو نابع من تطبيق مبدأ تافه لدرجة أنه يصعب علينا أن نتخيل ولو للحظة أنه قد يؤدي بنا إلى الخطأ؛ هل يمكن أن نتصور مبدءا أكثر برائة من ذلك الذى يوصينا بأن ننظر فى حالة إذا كان x هو y أن نتأكد من أن x هو y ؟ ومع ذلك توجد بالفعل حالات - كما أثبت ذلك مثالى البسيط السابق - يمكن لهذا المبدأ أن يكون فيها منتجا لأفكار كاذبة⁽²⁶⁾.

يمكننا أن نورد عددا كبيرا من الأمثلة المماثلة التى تظهر فيه المعقولة الذاتية مصدرا للأفكار أو المعتقدات الخاطئة، حيث يعتق الشخص العارف افكارا خاطئة لمبررات وجيهة؛ وسأكتفى بمثالين إضافيين مختصرين لأوضح كيف أن لهذه الآلية شيئا من العمومية.

(26) افترحت د: L'Idéologie ou l'origine des idées reçues, Paris. Fayard, 1986, تسمية هذا النوع من التأثير «أثار الموقف»، كما قدمت العديد من الأمثلة المماثلة للمثل الذى أوردته هنا - كما أن هذا الضرب من الصورة قد رصده بدقة أحد رواد علم اجتماع المعرفة:

G. de Gré, *The Social Compulsions of Ideas, Toward a Sociological Analysis of Knowledge*, New Brunswick, Transaction Books, 1979 (1941), chapitre 3, 35-112, الذى
F. Chazel حذب إليه

وقد لفت شازيل الانتباه إليه.

(*Institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux Etats-Unis : l'apport de Gérard de Gré*, *Revue française de sociologie*, XXVIII, 4, 1987, 663-677).

طبقا لإحدى أكثر النقاط قبولا في النظرية الكينزية، فإن زيادة الضرائب عادة ما تكون لها آثار انكماشية: أنها تتسبب في انخفاض القدرة الشرائية وهو ما يؤدي بدوره إلى انخفاض الطلب على السلع والخدمات وبالتالي إلى انخفاض الأسعار؛ ومع ذلك فعندما يسأل رجال الأعمال إذا كان لزيادة الضرائب آثار تضخمية أم إنكماشية فإن أغليبيتهم يختارون الاحتمال الأول؛⁽²⁷⁾ لماذا؟ يعود ذلك ببساطة - كما هو الحال بالنسبة لمدرسي المثال السابق - إلى أنهم يرجعون في ردهم إلى وضعهم الآن: إذ أن الزيادة في الضرائب ترمى بتقلها على تكاليف مؤسساتهم مما يدعوهم إلى رفع أسعار بيع منتجاتهم.

الأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا؛ فالعديد من الناس مقتنع تماما من أن الميكنة هي من أسباب زيادة البطالة؛ وإقتناعهم هذا مبنى في العادة على مبررات وجيهة لأن التجربة الذهنية البسيطة تبين بالفعل، على المستوى المحلي، أن إحلال الآلات محل العمل البشري قد يؤدي بسهولة إلى إلغاء فرص العمل؛ إن هذا الأثر المحلي لا يتعارض بالطبع مع أثر من الآثار المقابلة له؛ فبما أن الآلات الجديدة تتطلب مخترعين يبتكرونها و عمالا يحركونها ويصونونها وأن تزداد عددا وأن تجدد إلخ؛ فمن الممكن أن تكون في نهاية الأمر خالقة لفرص عمل أكثر من كونها مدمرة لهذا الغرض.

إلا أن هذا التأثير الإيجابي (المحتمل) لا يبدو واضحا على المستوى الشامل والمجرد، على حين قد يكون الأثر السلبي محسوسا على الفور على المستوى المحلي وسهل الإدراك بواسطة تجربة ذهنية بسيطة⁽²⁸⁾؛ وكما هو الحال بالنسبة للمثل السابق فإن الذي يعتقد أن الميكنة هي من أسباب البطالة لم يقع على الإطلاق ضحية لـ وهم ما، وإنما هو يؤمن على العكس بما يراه؛ إن الإيمان الخاطئ الذي

(27) G. Katona, *Psychological Analysis of Economic Behavior*, New York, McGraw Hill, 1951.

(28) يمكن إذن تفسير هذا الضرب من الصورة على أنه تطبيق «(لمبدأ كشف التيسر)» (availability heuristics) لفرسكي-كاهنمان (راجع الفصل 2).

يقع ضحيته الشخص العارف في حالتنا هذه ينتج فقط من الثقة التي يمنحها بطريقة بعدوانية إلى المبدأ التجريبي عادي التي تعزیه الأسطورة إلى القديس توماس، أى: لكي تعرف إن كان x سبب y راقب إن كان x بالفعل هو سبب y .

الأسئلة التي من نموذج هل x هو سبب y ؟ هي بالطبع من الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا بنفس عدد المرات التي ننتفس فيها؛ لذلك فإن مبدأ يستخدم بهذه الدرجة من التواتر للإجابة على سؤال من هذا النوع، وهو المبدأ الذي يعتبر عادة وعن حق أنه صادق، يتمثل في أن تشاهد إن كان y يظهر عندما يوجد x ؟ فإذا لاحظت عبر عدد قليل من المرات أنني أجد صعوبة في الخلود إلى النوم بعد أن أكون قد شربت ثلاثة كؤوس من النبيذ فإن أخلص لأن ... النبيذ يمنع من النوم.

مثل المبدأ السابق يمكن لهذا المبدأ أن يؤدي مع ذلك إلى اعتناق معتقدات كاذبة وقد تم إثبات ذلك بواسطة تجارب كاشفة قام بها علماء النفس المعرفي وإليك إحداها (29).

رزمة من مائة بطاقة تحتوي على معلومات خاصة بمئة مريض قدمت لبعض الممرضات؛ دونت على هذه البطاقات معلوماتان وهما: وجود (أو غياب) أحد الأعراض، وتشخيص (أو عدم تشخيص) لأحد الأمراض، وكان توزيعها كالتالي:

الأعراض	المرض		المجموع
	لا	نعم	
نعم	33	37	70
لا	13	17	30
المجموع	46	54	100

(29) R. A. Shweder (1977), «Likeness and Likelihood in Everyday Thought : Magical Thinking in Judgments about personality», *Current Anthropology*, vol. 18, n° 4, 1977, 637-658.

العلاقة التبادلية بين المتغيرين ليست منخفضة للغاية فقط، بل أنها تذهب أيضا في الاتجاه «الخاطئ»⁽³⁰⁾؛ الواقع أن المرض يشخص عدد مرات أكثر بقليل عند غياب العارض من وجوده؛ ومع ذلك فبنسبة شبه إجماعية (85 %) تبدو الممرضات كما لو كن مقتنعات بأن العارض هو بالفعل أثر للمرض.

لماذا؟ لأنهن ينطلقن من مبدأ أنه إذا ظهر أن عاملين قد تفاعلا في سبع وثلاثين حالة فمن الممكن أن نخمن أنهما مرتبطان بعلاقة سببية؛ ألم تكفى ليلتان من الأرق أو ثلاثة على التوالي من شرب الخمر لتقدير إحدى العلاقات السببية؟.

نرى إذن أن الممرضات لسن أكثر لاعقلانية من الأشخاص الذين ضمتهم تجربة فلدمان سيمون، فقد أسس تخمينه على مبادئ ذات مصداقية عامة جدا؛ أي كانت لديهن أسباب وجيهة للأخذ بعلاقة سببية خاطئة.

إذن فإن المبادئ المنهجية السليمة: النظر فيما إذا كان x هي y من أجل التأكيد من أن x و y ، والتساؤل إن كان y يصاحب x في كثير من الأحيان لتحديد إن كان x هو سبب y - هذه المبادئ وإن كانت تقود عادة إلى أفكار صحيحة فهي قد تكون أيضا - في أحيان كثيرة للغاية - سببا لاستقرار معتقدات خاطئة.

ب (عندما تقود بعض الأفكار أو النظريات الجديرة بالاحترام إلى معتقدات خاطئة بنفس الطريقة السابقة فإن بعض الأفكار الجديرة بالاحترام يمكنها أن تقود إلى نتائج خاطئة.

كشفت العديد من الأبحاث في الإيمان بالظواهر الخارقة عن نتيجة مثيرة للدهشة؛ فإذا كان الإيمان بوجود الله يميل - طبقا لبعض هذه الأبحاث - إلى التضائل عدديا كلما زاد مستوى التعليم، فإن تعدد ظهور نماذج أخرى يميل إلى النمو مع مستوى التعليم؛ وهو الحال مثلا بالنسبة للإيمان بالعمل السيكولوجي عن

(30) $f = 37/70 - 17/30 = -0.04$.

بعد أو بوجود كائنات من خارج الكرة الأرضية؛ فقد أظهر أحد الأبحاث أن 48 % و 73 % من الأشخاص ذوى التكوين الدراسى، وعلى التوالى ابتدائى وثانوى وعال قد أعلنوا مثلا ، أنهم مقتنعون بوجود كائنات حية خارج نطاق الكرة الأرضية⁽³¹⁾.

يمكن تقديم نوعين من التفسيرات لهذه النتائج.

التفسير الأول- هو الأكثر شيوعا بلا شك- يأول هذه المعتقدات على المنوال *«اللاعقلى»* (الأفراد ليس لديهم أى مبرر للإيمان بـ ... ولكن ...) ومع ذلك فإن التحليل المتأنى قد يثبت أن هذه المعتقدات تكونت كأثر لتخمينات تقوم على مبررات وجيهة؛ فالحقيقة هي أن الذين أطلعهم التعليم الثانوى والعالى على تاريخ العلوم قد درسوا أن عدد التصورات والكائنات والآليات التى طالما اعتبرت متناقضة تماما مع فكرة العلم ذاته انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت من العناصر المألوفة في الكيان المعرفى العلمى؛ وفكرة العمل الفيزيقي من بعد هو مثل واضح على ذلك؛ فقد استبعدت على أنها غير مقبولة في بعض مراحل تاريخ الفيزياء وقبلت في مراحل أخرى.

أنا شخصيا ليس لدى برهان على صدق هذا التفسير؛ شاعت لدى علماء الاجتماع رؤيا طبيعيتية إنسان علم الاجتماع (*Homo Sociologicus*) وهم لا يولون اهتماما بالمبررات التى قد تدعو الأفراد الذين يدخلون فى نطاق دائرة مشاهداتهم للإيمان بما يؤمنون إلا نادرا؛ ولكن قد يبدو معقولا أن الذين هم من المستوى الدراسى العالى يتوصلون بسهولة في إجاباتهم إلى اعتبارات مثل: «لماذا لا يتوصل التقدم المعرفى إلى قبول فكرة العمل النفسى عن بعد، مثلما تمكن بالفعل من ادخال فكرة العمل «الجسدي» عن بعد في الكيان المعرفى العلمى؟»

(31) J. B. Renard, *Les Extraterrestres*, Paris, Cerf, 1988. D.Boy, G. Michelat, «Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles», *Revue française de sociologie*, XXVII, 2, 1986, 175-204.

باختصار نقول إنه من المحتمل، فيما يتعلق ببعض الموضوعات، أن يكون لدى المجيبين على الاستجابات من المستوى التعليمي الراقى مبررات وجيهة لأن يكونوا أقل تشككا أو أقل نقدا من الذين تعرفوا على تاريخ العلوم وبقدر أقل.

لكي نلخص هذه الحالة بكلمة ساخرة نقول إن الإيمان بفضيلة الشك المنهجى يمكن أن تؤدي أحيانا إلى مزيد من السذاجة.

جـ (عندما تؤدي العمليات الذهنية الجديرة بالاحترام إلى معتقدات خاطئة في كثير من الأحيان قد تنشأ الأفكار الخاطئة من الثقة التي عادة ما يضعها الشخص العارف في بعض العمليات الذهنية الحيوية مثل الاستقراء. نعرف منذ هيوم أنه على الرغم من أن هذه العملية تفتقر لأسس واضحة إلا أنه لا غنى عنها سواء في المعرفة أو المعرفة العلمية.

ولكن قد تنتج عنها أيضا معتقدات خاطئة، كما ذكرنا ذلك في حالة هؤلاء الأولاد الذين يطلب منهم التأمل في مثلثين متشابهين (ولكنهما في حجم مختلف ABC أكبر من $A'B'C'$)⁽³²⁾ ثم الرد على بعض الأسئلة:

س : هل الضلع AB أكبر من $A'B'$ ؟

جـ - «نعم» هي إجابة جميع الأطفال.

س : هل BC أكبر من $B'C'$ ؟

جـ - «نعم»

س : هل AC أكبر من $A'C'$ ؟

جـ - «نعم»

س : هل محيط ABC أكبر من محيط $A'B'C'$ ؟

جـ - «نعم»

س : هل مساحة ABC أكبر من مساحة $A'B'C'$ ؟

جـ - «نعم»

س : هل مجموع زوايا ABC أكبر من مجموع زوايا $A'B'C'$ ؟

جـ - «نعم»

(32) N. Balacheff, «Processus de preuve et situations de validation», *Educational Studies in Mathematics*, 18, 1987, 147-176.

إن بعض العمليات الذهنية الخالية من أى خطأ مثل القياس والتي عادة ما تقود إلى معتقدات صحيحة قد تكون أيضا من أسباب معتقدات خاطئة؛ وأنا لا أعني هنا الاستخدامات اللفظية السوفسطائية فى العمليات الاستنتاجية السليمة؛ إذ أن هذه الاستخدامات قد أقرت منذ زمن طويل، وعالم مثل باريتو - الذي أولاها اهتماما كبيرا - خصص لها فصلا محوريا فى كتابه قواعد الإستقالات. وقد برهن بوضوح أن أصحاب نظريات القانون الطبيعى يستخدمون عمليات محاجية قوية ولا غبار عليها، ولكنها متقلة بواقعة أن كلمة «طبيعية» تميل إلى تغيير معناها من حجة لأخرى⁽³³⁾: إنها تبدو كما لو أنها من القياس وهى تشبه القياس ولكنها ليست قياسا.

إن ما يدور فى ذهنى مختلف تماما ولم يقم أصحاب نظريات المعرفة والمعتقدات بدراسته.

لنتأمل مثلا النظرية الاستتباطية التالية: فى المتوسط يؤثر المستوى الاجتماعى للفرد على مستوى تعليمه الذى يؤثر بدوره على مستواه الاجتماعى؛ نستنتج من هذه القضايا بسهولة أنه إذا كانت هذه العلاقة بين الوضع الاجتماعى والمستوى الدراسى تقل مع الوقت، فإن العلاقة بين الوضع الاجتماعى الأصلى والوضع الاجتماعى للشخص البالغ يتعين أن تنخفض أيضا. الاستتباط صحيح تماما؛ الكلمات لها نفس المعنى من حجة لأخرى، ولسنا إذن أمام الحالة الكلاسيكية التى توقف عندها باريتو وتلاميذه طويلا؛ مثل هذه المحاجة إذن تتمتع بكل الفرص التى تسنح لها بتوليد معتقد قوى، مادام هذا المعتقد مؤسسا بكل بساطة على محاجة... صحيحة.

إلا أن هذه النظرية تتضمن أيضا - مثل أى نظرية أخرى - منطوقات ضمنية؛ وبوجه عام ليست هذه التوافقات بين الجوانب الفرعية الذهنية والفكرة الرئيسية مزعجة بأى حال من الأحوال؛ إلا أنها قد تجعل أحيانا النتائج التى يتوصل إليها الشخص العارف بناءا على حجمه أكثر هشاشة مما قد يتصور؛ ففى

(33) *Traité de sociologie générale*, Genève/Paris, Droz, 1968, chapitres 9, 10, 11.

حالتنا هذه يعتبر الاستدلال الضمني أنه من نافلة القول ان واقعة العلاقة الأولى (التي تربط بين الأصول الاجتماعية والمستوى الدراسي) قد تتغير دون أن تتأثر العلاقة الثانية (بين المستوى الدراسي والوضع الاجتماعي)؛ يتم التعامل مع هذا القبلي بطريقة ضمنية لأنه يعتبر عادى فى هذا النموذج من الاستدلال؛ ولكن بما أن العلاقة الأولى لا يمكنها أن تقل فى حدتها دون أن يزداد المستوى الدراسي العام، فإن الثانية لا يمكن أن تبقى ثابتة⁽³⁴⁾؛ تولد هنا معتقد خاطئ بتطبيق عملية ذهنية عادة ما تكون صادقة على قضية لا تكون فيها كذلك؛ ويمكننا بنفس الطريقة — عندما نحاكى نموذجاً ما — أن نستخرج منه نسخة دقيقة، ولكن يمكن أيضاً — فى بعض الحالات — أن نحوره مثلما حدث مع مثال سيمون الذى بدأت منه الحديث.

ولكن وعلى عكس الانطباع الذى يمكن أن تتركه تجربة فلدمان سيمون فإن هذا الباحث يتميز بأنه أثبت أن المعقولة/الذاتية يمكنها أن تولد معتقدات خاطئة، ليس فقط فى إطار المعرفة العادية، وإنما أيضاً فى إطار المعرفة العلمية؛ وعلى الرغم من كونها محكومة بصورة أدق بالنسبة للمعرفة العادية، إلا أن النظريات العلمية تتضمن هى أيضاً تعبيرات ضمنية هى فى أغلب الأحيان — بسيطة وبدون آثار تترتب عليها ولكنها قد تؤدي فى — بعض الحالات — إلى استقرار أفكار خاطئة.

المثل الذى ذكرته الآن يوضح آثار الإنزلاقات التى يمكن أن يتسبب فيها أحد القبلات التى يستخدمها باستمرار وعن حق الشخص العارف فى كافة الظروف، وهو ما يعنى أن التغيرات التى تطرأ على المتغيرات لا تؤثر على الثوابت؛ وبالمثل فإن المعتقد القائل بأن تجميد إيجارات المساكن من طبيعته أنه إنحياز للمستأجرين، يفترض ضمناً أن هذا التجميد لن يؤثر على العرض فى مجال الاسكان؛ وكما كان الحال فى الحالة السابقة فإن الاستدلال القياسى غير مكافئ لأنه يفترض ثبات العوامل المتغيرة.

(34) Boudon, *L'Inégalité des chances*, Paris, Hachette, 1979 (1973).

إننا نثق في كثير من الأحيان بأكثر مما ينبغي في مبدأ التعدي؛ فكما رأينا فيما سبق⁽³⁵⁾ علاقة «الشبه» تترجم حدسيا على أنها تعديّة، في حين أنها في حالات عادية — مثل التي قام فيتجنشتاين بدراستها — قد تكون غير ذلك تماما: اللعبة J_1 قد تشبه اللعبة J_2 واللعبة J_3 اللعبة، دون أن تكون هناك أى علاقة بين J_1 و J_2 و J_3 ؛ ومع ذلك فصحيح أيضا أننا نكون محقين في أغلب الأحيان بأن نفترض وجود شبه تعدي فيما بينهم⁽³⁶⁾.

وبطبيعة الحال فإن هذا النموذج من الإنزلاق — الذي يعود إلى الثقة التي نضعها بصورة طبيعية في صورة من صور الاستدلال المعتمدة بطريقة شائعة جدا — يمكنه وحده أن يكون موضوع دراسة كاملة؛ هدفنا هنا هو التأكيد فقط على أهميته.

في المجموع، فكرة المعقولة/الذاتية ليست لها أهمية بالنسبة لدراسة عملية اتخاذ القرار⁽³⁷⁾ فقط وإنما تسمح أيضا بوضع الخطوط العريضة لنموذج مفيد لتنمية علم الاجتماع المعرفي — وبصورة اعم — لدراسة وتحليل المعتقدات.

تمثل هذه الفكرة تصورا جوهريا لكافة العلوم الانسانية؛ إن إحلال تفسيرات عقلية (بالمعنى الذاتى للكلمة) للسلوكيات والمعتقدات محل التفسير اللاعقلية يبدو كأحد الصور الحاكمة للتقدم في هذه الفروع العلمية.

إن سوء استخدام التفسيرات التي من النموذج اللاعقلية لم يتولد فقط من انتشار الماركسية الشائعة والفرويدية الدارجة؛ أنه ينبع أيضا من تراث

(35) في الفصل 8.

(36) نفس الشيء ينطبق أيضا على علاقة النظم، ويعزى إليها — عموما وعن حق — بطريقة بعد واعية خاصية التعدي لأن لدينا:

$$[(a \rightarrow b) \& (b \rightarrow c)] \rightarrow a \rightarrow c.$$

إلا أن خاصية التعدي ليست مؤكدة بثقة في حالة التي تؤدي في وجود a ووجود b (وكذلك وجود b ووجود c) ليس أكثر تأكيدا ولكن أكثر احتمالا؛ وباتقاء الوجود تميل مع ذلك — في حالة مثل هذه إلى افتراض التعدي.

(37) علم اجتماع المنظمات يعول إليه كثيرا على سبيل المثال. راجع:

M. Crozier et E. Friedberg, *L'Acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

فلسفى جدير بالاحترام — يعبر عنه الأخلاقيون بالذات — والذى يرى أن الأفكار الخاطئة لا تكون أبداً أثراً من آثار المبررات؛ وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك مادام المراد هو أن تكون المبررات الوجيهة فقط هي التى يمكنها التسبب الفعلي في المعتقدات، وأن يتم الخلط بين مبررات وحيهة ومبررات صادقة موضوعياً؟

إن فكرة الـ معقولة الذاتية ليست فقط تصوراً ضمن تصورات أخرى، بل هي تدعو إلى تحليل مختلف للسلوكيات والمعتقدات.

بل لعلها تكون قنبلة موقوتة زرعت في قلب العلوم الإنسانية؛ فمادام الاقتصادى يأخذها على محمل الجد فهو لا يكتفى بالسيكولوجية القبلية التى يضيفها على الإنسان الإقتصادى (*homo oeconomicus*)؛ ومن ناحيته لم يعد فى وسع عالم الاجتماع أن يكتفى بهذه السهولة بتفسيرات من النموذج اللاعقلى للسلوك أو للمعتقدات.

بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونتساءل إن كانت التقاليد التى تنسب إليها مختلف " العلوم الإنسانية لا تدين بالخلافات القائمة بينهما إلى كونها إتفقت لمدة طالت أكثر مما ينبغى فيما بينهما على التقليل من شأن الجوانب المعرفية للسلوك⁽³⁸⁾.

مذكرة عن تعريف فكرة المعقولة

فهم سلوك شخص فاعل هو يعنى فى أغلب الأحيان فهم مبرراته أو مبرراته الوجيهة؛ فبهذا المعنى — وبهذا المعنى فقط — يتضمن التصور

(38) في أحد هذه الكتب للثرة فكرها وهو:

La Marginalité créatrice, fragmentation et croisement des sciences sociales, Paris, PUF, 1990 (à paraître)

وصف م. دوجان ور. باهرى التفسخ الواضح للحدود بين العلوم الإنسانية «المستقرة» التى نعرفها اليوم والعمليات الانفصالية الناتجة عنه؛ كما يؤكدان عن حق أن إزالة الحدود عملية إيجابية : فالتجديد يبدو ناتجاً بالفعل من الظواهر التهجينية بين الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد الخ؛ لعل الوقت قد حان — مع ذلك — لأن ننطلق من جديد من الفكرة البسيطة التى هى أن الفعل هو الموضوع المشترك بين كافة العلوم الإنسانية وأن نتذكر بأنه لا يوجد أى فعل بدون معتقدات.

الفيبري للفهم مصادرة "معقولة" الفاعل الاجتماعي؛ وهذا لا يعنى أن هذا التصور يعتبر الإنسان عقلاً، لأنه لا يتعامل مع الإنسان وإنما مع الفاعل الاجتماعي؛ أى أن مصادرة المعقولة هى بتعبير آخر مبدأ منهجى وليست تأكيداً أنطولوجياً؛ كما أن فكرة المعقولة هذه أوسع من فكرة الفلسفة أو الاقتصاد الكلاسيكى؛ وإذا قبلنا تعريف هذه الفكرة بطريقة مباشرة فالسلوك يكون عقلياً عندما يمكن تفسيره بالنموذج: «واقعة أن يكون الفاعل X قد تصرف بالطريقة Y فذلك قابل للفهم: الواقع أن فى موقفه هذا كانت لديه مبررات وجيهة لكي يفعل Y»

هذا التعريف المباشر أو *diéctique* يسمح بأن نرسم الحدود الفاصلة بين المعقولة، بالمعنى الذى نأخذه بها هنا - واللامعقولة؛ وهكذا لا يمكن أن نقول: «كان لدى الأم "مبررات وجيهة" لصفع طفلها، لأنها كانت غاضبة»؛ فمثل هذا التعبير يعطى على الفور إنطباعاً باللامعقولة؛ وعلى العكس من ذلك يمكن القول: «لم يكن لدى الأم أى مبرر وجيه لصفع الطفل ولكنها كانت غاضبة وسلوكها كان قابلاً للفهم و«لكنه لم يكن عقلياً»؛ وفى المقابل يمكن أن نقول دون أن نصدم أحداً: «كان لدى الكالفيونيون مبررات وجيهة لإعادة استثمار أرباحهم، لأنهم كانوا على قناعة بـ ...».

لكى نؤكد على الصعوبات الهائلة التى يثيرها تفسير فكرة المعقولة سنشير للتذكرة فقط أن ك. بوير⁽³⁹⁾ يقترح تعريفاً أوسع ويسلم بأنه فى الإمكان اعتبار فعل ما عقلياً إذا ما أمكن للفاعل أن يقدم مبرراته له مهما كانت هذه المبررات.

هذه المناقشة القصيرة تنتهى إلى التمييز بين ثلاثة نماذج من التعريفات لفكرة المعقولة؛ فطبقاً للتعريف الأول والذى يمكن وصفه بأنه تعريف ضيق فإن سلوكاً ما يكون عقلياً عندما يقوم على مبررات مؤسسة

(39) «La rationalité et le statut..... », *op. cit.*

بطريقة موضوعية؛ مثال ذلك: أنظر إلى اليمين وإلى اليسار قبل أن أعبر الشارع لأنى أعرض نفسي بالفعل لأن أدهس لو لم أفعل ذلك؛ على أقصى الجانب الآخر يقترح بوبر تعريفاً يمكن وصفه بالـ واسع: يكون عقلياً كل سلوك يقوم على مبررات مهما كانت طبيعية هذه المبررات؛ وأخيراً ففي رأى فيبر في الماضي وه . سيمون اليوم، يمكن أن نقترح تعريفاً وسط: يكون عقلياً أى سلوك يمكن أن نفسره بالصورة "كانت لديه مبررات لفعل y ، لأن ... دون أن نعرض أنفسنا لأعترض ودون أن نشعر بأن تعبيرنا غير ملائم.

ينتهى التفسير الأول إلى وصف بعض السلوكيات باللاعقلانية والتي قد يعتبرها أغلب الناس عقلية؛ والتفسير الواسع الذى إقترحه بوبر يعيبه العكس، أى أنه يصف بالعقلية سلوكيات تنتسب مثلاً إلى التعصب أو الجنون؛ أما التعريف الوسط فهو — وأن كان مقبولا — يعيبه أنه يتوصل إلى نتيجة قد تبدو محيرة أى أن فكرة المعقولة يمكن تفسيرها بطريقة لغوية لا بطريقة صورية؛ أنه يعتمد على واقعة أن جملة مثل «كان لـ x مبررات وجيهة ليفعل y لأنه كان يعتقد أن z .. » ممكن أن يكون لها معنى أو أن تكون مجردة من أى معنى وهى تدعو إلى اعتبار y فى الحالة الأولى عقلياً وفى الحالة الثانية غير عقلى؛ ما يترتب على ذلك أن معتقدا ما يمكن — أو لا يمكن — أن يقبل كمبرر طبقاً لطبيعة المعتقد المذكور؛ ستعتبر الجملة «كان لدى x مبررات وجيهة لفعل y لأنه كان يعتقد أن z ... » ذات معنى إذا كان من الممكن أستكمالها بسلسلة من الجمل هى أيضاً ذات معنى مثل: «لأن z كان حقاً»، «لأن z كان محتملاً»، «لأن z ممكناً أو بصورة أعم لأن x كانت لديه مبررات وجيهة للاعتقاد فى z لأن ...»، الخ.

قد يبدو من غير المريح التسليم بأن تصورا لا يمكنه أن يكون موضوع تعريف معتمد وأنه يتعين علينا أن نلجأ إلى معايير لغوية، مثلما

هو الحال هنا؛ الواقع أن العديد من الفلاسفة وليس الأقلهم شأنًا - من كانط إلى فيتجنشتاين مرورًا برايل، علمونا أن في أحوال كثيرة يكون من السذاجة أن نعمل على إشراك مثل هذا التعريف مع بعض التصورات⁽⁴⁰⁾.

لعل يكون ذلك هو الحال مع «المعقولية» مثلما هو مع «الحقيقة» ويكون من المستحيل إشراك تعريف بالصورة مع هذه الأفكار التي هي بالفعل ضرورية ولا غنى لنا عنها؛ وإذا نعود إلى كلمات قاموس الفصل السابق فإننا هنا بصدد كلمات متعددة/مواضيع.

إذا قبلنا هذا التعريف الكشفي لفكرة المعقولية الذي يستخدمه علم اجتماع الفعل في معظم الحالات بصورة ضمنية وأقلها بصورة صريحة - فإننا سنفهم بشكل أوضح لماذا استخدم فيبر بصورة طبيعية - أي دون أن يشعر أنه يحتاج لأن يبرر ذلك - تعبيرًا مثل المعقولية القيمة أو الأكسولوجية *Wertrationalität*؛ لقد صدم هذا التعبير العديد من المعلقين مثل لوكس⁽⁴¹⁾، ذلك لأنهم كانوا يفكرون في التعريف الضيق لفكرة المعقولية؛ في هذه الحالة يبدو من الصعب بالفعل أن نقبل الحديث عن معقولية أكسولوجية؛ لأنه إذا كان يتعين على مبررات الفاعل أن تكون موضوعية، فهي لا يمكن أن تأخذ صورة الحكم التقويمي؛ وفي المقابل فإن فكرة الـ *Wertrationalität* تتوقف عن أن تبدو متناقضة إذا أشركناها مع تأكيدات مقبولة من صورة «X كانت لديه مبررات وجيهة لعمل Y، لأنه كان يعتقد في القضية المعيارية، Z وكانت له مبررات وجيهة لاعتقاد Z. لأن...».

هذا التصور المباشر لفكرة المعقولية يتحاشى الإفراطات التي يقع فيها التعريف الواسع والتعريف الضيق، ثم أنه يسمح بالتمييز بين نماذج متنوعة من المعقولية؛ لقد أحس فيبر⁽⁴²⁾ بضرورة هذه النمطية، وكما هو

(40) راجع الفصل 8.

(41) S. Lukes, «Some problems about rationality», *Archives européennes de sociologie*, 8, 2, 1967, 247-264.

(42) M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, I, 1, trad. de *Wirtschaft and Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922.

معروف، فقد رصد أربع أشكال رئيسية للأفعال: الأفعال العقلية بالمعنى الغائى والأفعال العقلية بالمعنى القيمي والأفعال التقليدية والأفعال العاطفية؛ لكن ليس من المؤكد أن هذا التمييز بين معقوليه غائية (Zweckrationalität) ومعقوليه قيمية (Wertrationalität) يكفى لاستكمال موضوع نماذج المعقولية.

التعريف المباشر للمعقولية (يكون عقليا كل سلوك Y يمكن أن يقال عنه أنه «كان لدى X مبررات وجيهة لكى يفعل Y ، لأن ... ») يسمح فى كل الأحوال أن يولد مجموعة أكثر ثراء بنماذج المعقولية ابتداء من طبيعة الاعتبار المدخلة بعد الـ «لأن ...» ؛ يمكن هكذا أن نحصل على:

- (1) ... لأن Y يتناسب مع مصلحة (أو مع أفضليات) X ؛
- (2) ... لأن Y هو أفضل وسيلة لـ X للوصول إلى الهدف الذى حدده لنفسه؛
- (3) ... لأن Y ينبع من المبدأ المعيارى Z ؛ لأن X يؤمن بـ Z ، ولأن لديه مبررات وجيهة للإيمان به؛
- (4) لأن X ظل يفعل Y باستمرار ولأن ليس لديه أى مبرر لإعادة مناقشة هذه الممارسة؟
- (5) ... لأن Y نابع من النظرية Z ؛ لأن X يؤمن بـ Z ، ولأن لديه مبررات وجيهة للإيمان به؟

الخ

هذه الحالات المختلفة، مثل التى يمكن أن نبتدعها لنطيل بها القائمة السابقة، نقابلها باستمرار، ليس فقط فى العلوم الاجتماعية، وإنما أيضا فى التفسيرات التى نقدمها تلقائيا فى الحياة اليومية، للسلوكيات التى ندعى لتأملها؛ ومن ناحية أخرى فهى تتناسب مع تميزات بسيطة؛ وعلى الرغم من ذلك فإن الكلمات التى تحاول وصفها لم تحدد بشكل دقيق؛ فبالنسبة للحالة الأولى يمكن أن نتحدث عن معقولية نفعية؛ والثانية يمكن اعتبارها

تفسيراً ضمنياً لفكرة العقلية الغائبة لفيبر (Zweckrationalität)؛ والثالثة تحدد ضمنياً من جهتها العقلية القيمة (Wertrationalität عند فيبر)؛ أما بالنسبة للرابعة فيمكن التحدث فيها عن عقلية تقليدية؛ هذه الحالة تبين أن بعض الأفعال — ضمن تلك التي توحى بها التقاليد يمكن اعتبارها عقلية؛ أنها تلك التي يمكن أن نشرك معها تعريفاً مقبولاً من صورة «كان لدى X مبررات وجيهة لفعل Y، لأنه فعل ذلك باستمرار ولم يكن لديه أي مبرر لإعادة النقاش حول هذا التعود»؛ بعض آخر منها يكون لاعقلي وهي التي يتعين القول عنها : «لم يكن لدى X مبررات لفعل Y، إلا أن التقاليد تحتم أن ...» ؛ أما بالنسبة للحالة الخامسة فهي تعرف ضمنياً ما يمكن أن نقترح تسميته العقلية المعرفية.

في النهاية، إن التعريف المباشر للعقلية يسمح بحل الصعوبات الناجمة عن عدم إمكانية الحديث، ليس فقط عن عقلية الأفعال والسلوكيات، ولكن أيضاً عن عقلية المعتقدات؛ أن الحل الذي يعطي لهذه المشكلة، يتكون في كثير من الأحيان — مثلما هو الحال لدى جارفى وأجاسى⁽⁴³⁾ — من التسليم بأن كلمة «عقلية» لها معان مختلفة داخل الأطارين؛ أن التعريف المقدم أعلاه يتجنب هذه الصعوبات، بما أن المبررات الوجيهة للفاعلين جرى تصورهما على أن في استطاعتها — أو لا — تحريك المعتقدات.

(43) «The problem of the rationality of magic», *British J. of Sociology*, XVIII, 1, mars 1967, 55-74.

الفصل العاشر

زيمل واضع نظرية المعرفة

لما كانت الدراسات السابقة تشكل تنويعات على مثال زيمل، فإن هذا الفصل الذى يأخذ شكل الحاشية الختامية يعيد هذا المثال إلى وضعه داخل نظرية المعرفة التى طورها هذا الباحث فى عملين من أعماله وعلى وجه الخصوص كتاب *فلسفة النقود*.

فلسفة النقود لزيمل يعتبر كتاباً فريداً وصعباً؛ أنه يعالج مواضيع متعددة لا شك أنها مرتبطة ببعضها، إلا أن حجم وصعوبة كل موضوع منها هائلين : ما هو أصل القيم ؟ وما هى الآثار المترتبة على انتشار النقود على العلاقات الاجتماعية ؟ وعلى الفكر البشرى ؟ وهو يحتوى بالتالى على أبحاث فيما سنسميه علم الاجتماع الاقتصادى، وعلم النفس الاقتصادى، وعلم النفس الاجتماعى وتحليلات تخص علم الاجتماع المعرفى وفلسفة المعرفة، وأبحاثاً أخرى تخص علم النفس الاجتماعى للحياة اليومية، مثل تلك الأبحاث الرائعة التى قام بها والتى تناولت القواعد الضمنية، علماً بأنها فى غاية الدقة، التى تتحكم فى اختيار الهدايا فى المجتمعات الحديثة؛ جميع هذه الأبحاث تتشابك فى مؤلف من الأسلوب الموسيقى حيث تختلط فيها، بروابط لا تنفصم، الفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس؛ إن ضخامة الكتاب والتكرار الملح للمواضيع وتداخلها فى بعضها تضيف على المجموع شيئاً من إحدى سيموفونيات جوستاف ماهر.

هل كانت النقود مجرد ذريعة لزيمل، أم أنها لحن وزع عليه تنويعاته؟ يوجد شئ واحد مؤكد فى جميع الأحوال: وهو أننا نكتشف وراء هذه الإطلاات والانقطاعات والخروج من موضوع لآخر شديد التباین،

ترابطا منطقيا عظيما واستقرارا كبيرا فى الفكر وهما الصفتان اللتان تتبلوران بوضوح عندما نقارن كتابه *فلسفة النقود* مع نصوص أخرى للباحث نفسه وعلى وجه الخصوص كتابه *مشاكل فلسفة التاريخ*.

أود فيما يلى أن أجتهد فى إبراز هذا الترابط فى حالة قضية تتعلق بأحد المواضيع الرئيسية للكتاب وهو موضوع المعرفة؛ لقد شغل هذا الموضوع زيميل باستمرار؛ فمسألة طبيعة المعرفة فى مجال التاريخ والعلوم الإنسانية ومسألة موضوعية هذه الفروع العلمية تشكلان المواضيع الرئيسية لكتاب *مشاكل فلسفة التاريخ*⁽¹⁾، كما أنهما يشغلان حيزا هاما فى *فلسفة النقود*؛ ونظرا لأهمية وإبداعية الحل الذى يورده لهاتين المسألتين فقد بدا لى أنه من الأهمية بكان أن أبرز قوتيهما وترابطيهما.

النقود والمعرفة

لماذا يشغل موضوع المعرفة مساحة كبيرة فى كتاب يتناول فلسفة النقود؟ ذلك وببساطة لأن انتشار النقود فى المجتمعات الحديثة أثر بعمق فى الفكر البشرى؛ لاحظ زيميل مثلما فعل دوركايم وبارسونز بعد ذلك - أن العلاقات الاجتماعية تميل إلى أن تصبح لاشخصية فى المجتمعات الحديثة؛ إلا أن زيميل يذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه العالمان الأخران؛ فمع انتشار الاقتصاد النقدى، يقول لنا زيميل إن البضائع أصبحت قابلة للتقييم وبناءا على ذلك اكتسبت قيمة موضوعية؛ لذلك أصبح للنقود تأثير ليس فقط على الطريقة التى نقدر بها الأشياء وإنما على الجهة التى نتعرف من خلالها على العلاقة بين الأشياء وقيمتها؛ فقبل أن يكون للاقتصاد سمته النقدية البارزة، كانت قيمة الأشياء تتضمن بعدا ذاتيا قويا؛ ومع تطور النقود حدث تموضع للقيم: فبدت لنا القيمة كما لو أنها من

(1) Traduction française, Paris, PUF, 1984.

خصائص الأشياء، وهو ما ليس صحيحا بالطبع وبجلاء ما دام الشيء ليست له قيمة بالمعنى الذى يقال مثلا أن له لونا⁽²⁾.

يوضح هذا التحليل نقطة هامة للغاية وهى أن المعرفة، أو التمثيل البشرى للعالم، قد يعتمد على متغيرات اجتماعية وبالأخص - وهذا هو الهدف الذى يريد كتاب *فلسفة النقود* الوصول إليه - نشر الاقتصاد المالى.

بعض الدراسات التحليلية الأخرى التى يتناولها كتاب *فلسفة النقود* تسمح لنا بفهم السبب الذى أدى إلى أن موضوع المعرفة أصبحت له كل هذه الأهمية فى هذا الكتاب: إذ أن تطور الاقتصاد النقدى قد شارك، فى رأى زيمل، فى التأثير فىنا وخطط الأمور علينا وعلى تمييزنا بين الوسائل والأهداف؛ إن عملية تعقيد المجتمعات المواقبة لهذا التطور والتى حدثت بسببه، كان من نتائجها أن الغايات النهائية لأفعال الفرد تميل إلى الخروج عن سيطرته؛ فالنساج الصينى يصنع أقمشة ستشتري دون أن يكون على علم بذلك فى هامبورج؛ خلافا لما كان يحدث فى قديم الزمان؛ فهو لا يعرف المكان النهائى الذى سيصل إليه منتجه ولا الهدف النهائى لما صنعت يداه؛ وهو سيميل إذن إلى إدراك الحلقة التالية فقط من «السلسلة الغائية» التى ينتمى إليها : لم يعد من الممكن أن يكون هدفه هو أن يعمل على أن يلبى إنتاجه رغبات من سيتلقاه، وإنما أصبح الهدف هو تصريف هذا الإنتاج بأفضل سعر ممكن وبأكبر كمية ممكنة؛ وبسبب ذلك فهو لا يسعى لأن يذهب إلى أبعد من ذلك فى تسلسل الأمور : أى أنه لا يقدر على أخذ الوسائل على أنها غايات، أو إذا فضلنا أن نعبر عن ذلك بكلمات قاموس آخر فيمكن أن نقول: إن الفاعل فى مجتمع مركب لا يستطيع

(2) على الرغم من ذلك فإن القيم الموضوعية: إما تشكل عالما يتخطى عالم الواقع :

elles constituent un monde qui double le monde réel; *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, pp.25-34, trad. de *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900.

إدراك نقطة الوصول أو كما يمكن أيضاً أن نقول لا يستطيع إدراك معنى ما يعمل⁽³⁾.

عند مستوى أعمق - أو أكثر فطنة على العموم - ساعد الاقتصاد النقدي على نشر الفكر الكمى؛ فقد توسعت معه إمبراطورية ما يمكن قياسه، لدرجة أن كل شئ اعتبر في النهاية قابلاً للقياس أو التقدير، بما في ذلك الحالات النفسية الأكثر ذاتية والأصعب إدراكاً مثل الأحاسيس؛ ومن الواضح أن زيمل قد تأثر في هذا بالأبحاث السيكلوجية/الفيزيولوجية لفيسر وفيشنر والتي فسرها على أنها أعراض تتبى بظهور، ليس فقط المناهج الكمية في مجموع العلوم الإنسانية، وإنما أيضاً وبخاصة، ظهور رؤيا كمية للعالم.

ولكن - وهو ما يتعين الإشارة إليه منذ البداية - لم يقع زيمل بأى شكل من الأشكال في علة السوسيولوجيزية؛ يبدو ذلك واضحاً على الفور في أن أساس ظاهرة القيمة ذاته مرتبط عنده بجوهر الكائن البشرى، وهو أنها - بهذا المعنى عابرة- للتاريخ؛ أصول القيمة يكمن داخل ما هو أكثر ذاتية عند الإنسان: وهو الرغبة؛ فالحقيقة أن الأشياء ليست لها قيمة - حسبما يقول زيمل - إلا بما يتناسب مع التضحيات التي نوافق على تقديمها للحصول عليها⁽⁴⁾؛ ففي عملية التبادل نضحى بشئ ما (أو، عندما تكون النقود متوفرة نضحى بمبلغ من المال) للحصول على شئ آخر؛ فعلى الرغم من حالة الوحدة التي وجد فيه روبنسون كروزويه نفسه فيها، يمكن الحديث عن عمليات التبادل بشأنه: فهو عندما يقرر أن يقوم بهذا النشاط أو ذاك، فهو يتخلى بذلك عن نشاطات أخرى يعتبرها أيضاً مرغوباً فيها ولكنها أقل رغبة من الأولى؛ أى أن وجود القيمة ذاته يعتبر أثراً من آثار الآليات النفسية الكلية.

(3) راجع أيضاً ن: *Philosophie de l'argent, op. cit.* 573، الموضوع الذى يقول إن التطور التقنى أدى إلى عملية «تذهين» للآلة ونزع الذهنية من العامل.

(4) *Philosophie de l'argent, op. cit.* pp.52, 71, 78.

إلا أن ظهور النقود سيؤثر تأثيراً عميقاً على الطريقة التى يدرك بها الفاعل الاجتماعى القيمة؛ الواقع أنه منذ أن قيسَت قيمة البضائع بالنقود أصبح أساس هذه القيمة ذاته صعب الإدراك بالنسبة للفرد : فهو لم يعد فى وضع يسمح له بإدراك الموقع الذى تحتله القيمة داخل الرغبة، ولا واقع أنها تنتج عن عمليات تحكيمية يتعين عليه أن يقوم بها بين رغبات تتبادل التنافر فيما بينها، ولا أنها تتبلور عند حدوث تبادلات تسمح بجعل هذه العمليات التحكيمية أكثر إرضاءً لكل طرف من أطراف التبادل؛ ومن تلك اللحظة أصبح الفرد يتعامل مع الأشياء على أن لها قيمة - ليس فقط فوق فردية - ولكن موضوعية.

نسجل هنا بالمناسبة أنه من الصعب ألا نرى فى هذه الأفكار تأثيراً من كارل منجر؛ ونذكر ما قاله ف. حايك⁽⁵⁾ عن حق فى كتاب *Grundsätze der mبادئ لمنجر* وكتابه *Methoden der Sozialwissenschaften* وأبحاث فى مناهج العلوم الاجتماعية، تقوم على مبادئ فى المنهج قريبة جداً من المبادئ التى سيقترحها ماكس فيبر على علماء الاجتماع: أحد هذه المبادئ هو الذى نشير إليه اليوم بتعبير «الذاتية المنهجية» - والذى يشير إليه منجر بالتعبير غير الموفق «المنهج الاتوميسى»؛ يجب أن نضيف نقطتين على ملحوظات حايك تلك: وهى، من جهة أولى، أن هذه المبادئ لا تتفق مع آراء زيمل فقط، وإنما استعارها فيبر نفسه من كتاب زيمل: مشاكل، كما توضح ذلك الصفحة الأولى من كتاب الاقتصاد والمجتمع؛ ومن جهة أخرى : أن زيمل نفسه يتفق، ليس فقط مع مبادئ منهج منجر، ولكنه أخذ عنه أيضاً جزءاً من نظريته .

من المؤكد أن تطور النقود لم يكن من أثاره تعديل إدراك الفرد للعلاقة بين الأشياء وقيمتها فقط وإنما؛ الذى حدث بشكل عام هو أن التطور، الذى كان التوسع النقدى هو عامله الأساسى، وأهم أعراضه فى

(5) *New Studies in Philosophy, Economics and the History of Ideas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, chapitre 17.

آن معا ، يفسر في كتاب *فلسفة النقود* بأنه تحول حقيقى فى الفكر الإنسانى؛ فقد خرج هذا الفكر من الأسلوب الفردى إلى الأسلوب الكلى ومن الأسلوب الذاتى إلى الأسلوب الموضوعى، ومن الأسلوب النوعى إلى الأسلوب الكمى ومن الأسلوب الجوهرى إلى الأسلوب النسبى⁽⁶⁾.

سأعود فيما بعد للحديث عن عمليات التوسط التى تسمح بفهم هذه العلاقات؛ سيكون ذلك، فى واقع الأمر؛ موضوعى الرئيسى هنا؛ أما الآن فساكتفى بان أسجل أن تطور الاقتصاد النقدى قد تواكب معه فى المجموع — كما يقول زيمل — تقلبات لأطر التفكير الإنسانى؛ ولذلك فإننا ندرك أنه يمكن اعتبار أن كتاب *فلسفة النقود* عن حق يحتوى فى أن واحد على بحث فى علم الاجتماع وبحث فى فلسفة المعرفة⁽⁷⁾.

فلسفة المعرفة عند زيمل

أود الآن أن أعمل على التعرف على أهم مبادئ نظرية المعرفة التى وضع زيمل خطوطها العامة فى كتاب *مشاكل ...* وكتاب *فلسفة النقود* ؟ سأتناول فى البداية فلسفة المعرفة.

(أ) فلسفة نسبية

لكى نبدأ بما هو أكثر سهولة نذكر أولا أن زيمل لم يخف أبدا ما يدين به كانط؛ فقد اعترف بذلك بوضوح فى كتاب *مشاكل فلسفة التاريخ* الذى تعدد فيه ذكر أقوال كانط؛ وإذا كانت هذه الإشارات لم تظهر فى كتاب *فلسفة النقود* فهذا الكتاب يظل كانطيا، بمعنى أن الدور الذى يؤديه *القبلى* فى المعرفة يعد أحد النقاط الأساسية فى النظرية التى يتناولها الكتاب

(6) *Philosophie de l'argent, op. cit. p.157.*

(7) يتعين أن نضيف أن هذه العلاقة تنبع من فكرة الصورة ذاتها؛ التطور الاجتماعى عند زيمل يولد أطر تفكير تميل إلى أن يعتبرها الفرد الاجتماعى من الأمور المسلم بها (راجع فلسفة النقود ص 274)؛ بالنسبة للإغريق فكرة الجوهر والتميز بين الجوهر والحدث هو تميز مسلم به، نفس المصدر ص 277؛ ولهذا السبب كانوا يعبرون عن غضبهم إزاء الذين كانوا — مثل السفسطائيين — يتحاكون حول هذه الأفكار.

بالبحث (8)؛ كما أن ثراء وعمق التفكير الزيملى فى مسألة قبليات المعرفة تلك، تثبت من ناحية أخرى أهميتها بالنسبة له (9).

ولكن ما أن ينتهى زيمل من طرح هذا الموضوع العام، إلا ويفصل نفسه عن كانط: أن قبليات زيمل ليست كلية ولا هى لازمنية وإنما متغيرة فى الزمان والمكان : بل إنها قد تكون أحيانا متغيرة من موضوع لآخر؛ علاوة على أنها لا تختزل فى مجموعة متناهية من المقولات : إنها على العكس من ذلك، تتنوع وتتعدد مما يجعل عدما ووصفها مستحيلا؛ علاوة على ذلك فهى تبدو كما لو أنها مكونة من طبقات تتداخل إحداها فى الأخرى.

فى النهاية، مهما كان زيمل وفيما لكانط فإن تصوره للقبلى مختلف تمام الاختلاف عن تصور كانط له؛ بل لعل تصوره يكون أكثر قبولا منه عند كانط بمقدار ما تبدو قبليات زيمل أقل غموضا جدا من قبليات كانط، وهو ما سأجتهد فى توضيحه فيما بعد .

على الرغم من هذه المسافة التى وضعها بينه وبين كانط فإن زيمل يؤكد لنا أن نظريته عن المعرفة «نسبية» أى أنها كانطية؛ لأنه يتعين علينا أن نوضح على الفور أن كلمة «نسبية» ليست لها عنده نفس المعنى الذى تأخذه عادة فى الفلسفة المعرفية الأنجلو - ساكسونية المعاصرة وهو المعنى الذى انتهى إلى أن أصبح مرادفا للـ «شك»؛ ولكى نبذل أى احتمال لحدوث خلط فى الفهم فإن «النسبيين» المعاصرين يستخلصون من واقع عدم وجود معرفة ممكنة دون قبليات، ما ننتجته هى أن وجود أى معرفة أكيدة أو موضوعية هو من المستحيالات؛ أما تعريف زيمل، وهو مأخوذ من

(8) فى فلسفة النقرود أفلاطون هو المذكور بكثرة؛ ليس لأن زيمل يعبر عن أى موقف أفلاطونى ولكن لأنكار الأفلاطونية بدت له ألما تؤكد، بطريقة تكاد تكون مجازية، عن موضوعية عالم القيم؛ وهى توضح من جهة أخرى التوتر القائم بين الجهرية والنسبية التى يتردد ذكرها هنا بكثرة.

(9) التجريد الذى يعرفه زيمل هنا بطريقة ضمنية بأنه تلاعب القبلى - هو بالنسبة له مكونا للفكر الإنسان : راجع فلسفة النقرود المرجع المذكور، ص 51.

مفردات القاموس الألماني السائد فى عصره، فيعتبر «نسبية» أى نظرية للمعرفة تسلم بوجود *القبليات*؛ أما بالنسبة للكانطيين الجدد فإن وجود القبلى لا يتضمن بأى شكل من أشكال هذه النتيجة الشكية.

يمكن وصف نقطة البداية عند زيمل بما نشير إليه فى قاموسنا اليوم: بفكرة التركيبية؛ إذ أن تجاربنا الفورية تتشكل من العديد من الأحاسيس المتباينة والمتشابكة، وهى بحالها هذا لا تشكل معنى بالنسبة لنا؛ ولذا يجب علينا أن نرتبها ونختار من بينها ونجعلها فى نظام متسلسل؛ إلا أن هذا يمكن أن يتم إلا طبقا لبعض المبادئ .

يصعب تحديد أصول هذه المبادئ، ويكتفى زيمل بأن يشير إلى أنها قد تكون، على الأقل فى مرحلة أولى، موعزا بها إلى الشخص العارف من احتياجاته الحيوية؛ وبهذا تكون المعرفة الإنسانية - مثل «المعرفة» الحيوانية - ذات أصل عملى؛ التمثيل الحق يصبح أذن فى الأصل تمثيلا نفعيا؛ فى هذه الظروف المعيشية أو تلك؛ إلا أن زيمل يبادر على الفور بالتنبيه إلى أن الحقيقى المفيد لا يقبلان خلطا بينهما، بالرغم من أنه قد يكون مصدرا للحقيقى؛ من المؤكد أنه لا توجد حقيقة يمكنها الإدعاء بأنها مطلقة: إذ أن أى حقيقة مطلقة لا يمكن تصورها إلا على أنها صورة طبق الأصل من الواقع: إلا أن مثل هذه النسخة تكاد تكون غير قابلة للتصور؛ لأن أبسط الأشياء يتناسب داخلنا مع عدد لا ينتهى من الأحاسيس؛ ولكن إذا كانت تمثيلاتنا لا تستطيع إدعاء الوصول إلى الحقيقة المطلقة فهى ليست مع ذلك تحكمية؛ لأن أى تمثّل مجرد من اتصال مع الواقع يصبح عديم الجدوى.

يستبعد زيمل أذن - مستعينا بالدور المحورى الذى تؤدية فى رأيه القبليات فى المعرفة - أى تصور *واتعى* للمعرفة؛ ولكن بما أنه ليس لهذه *القبليات* أى أهمية إلا عند ما يتم - أن أمكن استخدام هذا التعبير - اعتمادها من الواقع، فهو يستبعد أيضا أى تصور عرقى للمعرفة؛ بمعنى

أن أى كل نظرية تجعل الأساس الوحيد للحق هو الاتفاق بين الأفراد العارفين.

يوجد مبرر آخر يدعو زيمل إلى التأكيد على أن نظرية واقعية للمعرفة — أى النظرية التى ترى أن المعرفة هى «مرآة للطبيعة» — غير مقبولة؛ وهو أن الفكر البشرى، على حد قوله، يعمل — لضرورة هى خاصية من خصائصه — عن طريق الاستدلال القائم على المبادئ : إن تكوين ذهننا يجعله يطالب بالأدلة لكى يتعرف بها على الحقيقة⁽¹⁰⁾ ولكن هذه المبادئ لا يمكن أن تتأسس بطريقة مطلقة.

فى تعليقاته التى أشير إليها هنا، يطور زيمل فى خلفيتها — ما أسماه هـ. ألبرت ومن قبله شوبنهاور — «تريلما مونخهاوزن»⁽¹¹⁾؛ فقد استوحى ألبرت من ملحوظة كتبها شوبنهاور عن فكرة سبينوزا *causa sui* ليقول لنا أن المبادئ التى يقوم عليها أى استدلال استنباطى يجب، بطبيعة الأمور، أن تطرح إما بدون تبرير وإما باستخراجها من مبادئ أخرى؛ هذه المبادئ الأخرى يجب أن تقوم هى أيضا على أساء مبادئ سابقة لها؛ وهكذا نكون قد بدأنا عملية ارتدادية إلى ما لا نهاية، وإما — أخيرا — أن تتبع بطريقة دائرية من نتائجها ذاتها ؛ زيمل نفسه لم يعبر عن هذا «التريلم *trilemme*» بالدقة التى عبر بها ألبرت؛ إلا أنه يعود عدة مرات فى كتابيه *الفلسفة والمشاكل* إلى القضايا الثلاثة التى أثارها ألبرت وأثبت بوضوح أنه واع تماما بأن الفكرة الاستنباطية لا تستطيع أن تهرب من تريلما التحكمية والدائرية والارتداء إلى مالانهاية.

ب) نسبية لا شكية

واقعة أن تكون المعرفة مضطرة إلى الاعتماد على المبادئ، ثم ألا يكون فى استطاعتها أن تعتمد على مبادئ مطلقة من ناحية، وعلى نهائية الشخص العارف

(10) *Philosophie de l'argent, op. cit.*, p.91.

(11) H. Albert, *Traktat über die die kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1975. Cf. chapitre 5, p. 216.

فى مواجهة تعقد العالم، من جهة أخرى، تجرد أى نظرية واقعية للمعرفة من أهليتها.

أكرر من جديد هنا أن الهجوم الذى يشنه زيمل على الواقعية باسم النسبية الكانطية الجديدة يمثل أحد الموضوعات الرئيسية لكتاب *المشاكل*؛ فهو يطالبنا فى هذا الكتاب المخصص لإبستمولوجيا التاريخ والعلوم الإنسانية إلا نأخذ القول المأثور لرانكى⁽¹²⁾ بحرفية كلماته ونصف الظواهر التاريخية والاجتماعية «كما هى فى الواقع»؛ يوضح زيمل فى كتاب *فلسفة* هذه النظرية عن المعرفة بأن قام بتعميمها؛ فهو يقترح بالفعل ودون أى لبس أن تسحب هذه النظرية على المعرفة فى مجموعها؛ فهو يوضح أن عالم الكيمياء أو عالم الأحياء هما فى نفس وضع المؤرخ أو عالم الاجتماع؛ فلا هذا ولا ذاك يستطيع أن يصل إلى الحقيقة على ما هى عليه.

يمكن أن نسجل هنا بالمناسبة - أن كتاب *فلسفة* يوضح بجلاء شديد المسافة التى تفرق هنا بين زيمل وديلتى - وعلى وجه الخصوص الجزء الأخير من أعمال ديلتى - وهابرماس⁽¹³⁾؛ إن ما يراه الأخيران اختلافا فى الطبيعة بين علوم التأويل وعلوم التفسير، يراه زيمل تطابقا.

ولكن يتعين أن نؤكد من جديد أنه إذا كانت نظرية زيمل تستبعد الواقعية فذلك لا يعنى أنها تقود إلى الشك⁽¹⁴⁾؛ ولأنه كان واعيا بكل تأكيد بخطر حدوث سوء الفهم هذا فقد اختتم كتابه *مشاكل* بصفحات عنوانها «ضد الشك»؛ فى كتاب *فلسفة* النقود يؤكد عدة مرات على أن نسبيته لا تقود بأى

(12) هذه المأثرة قد أخرجت فى العادة عن معناها الأصلى : «لقد طوب المؤرخ بأن يحكم على الماضى وأن يقدم بتعليم معاصريه وبأن يخدم هذا المستقبل؛ أما هذا البحث فهو لا يكلف نفسه بهذه اللهام السامية إنما هو يريد فقط أن يوضح ما حدث بالفعل»؛

(«wie es eigentlich gewesen ist»). *Zur Geschichte der germanischen und romanischen Völker*, 1824.

(13) W.Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1981 (1914); trad. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1968; trad. *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.

(14) *Philosophie de l'argent*, op. cit., p. 87

شكل من الأشكال إلى الشك؛ ونكرر من جانبنا من جديد أن نسبية زيمل لا علاقة لها على الإطلاق بـ «نسبية» فلاسفة وعلماء اجتماع العلوم المعاصرين مثل فييراباند وبارنز وبلور⁽¹⁵⁾؛ في كتاب *فلسفة النقود* يدعم رفضه للشك بواسطة نظرية عن «الانتخاب الطبيعي» للمعارف⁽¹⁶⁾؛ فعندما تدخل نظريتان في منافسة فإن أكثرهما سيطرة على الواقع هي التي تبقى على الساحة لأنها بهذا المعنى تكون أكثر قربا منه.

ومن جهة أخرى فإذا كان المفيد يلبد أحيانا وراء الحق، فإن موقف زيمل لا يؤدي إلى برجماتية تذيب الحق في المفيد؛ من الممكن أن تكون بعض أطر التفكير أو الصور أو القبلات التي يتشكل داخلها الفكر الإنساني قد تشكلت تدريجيا لأسباب نفعية؛ يذكرنا مؤرخو العلوم تكرارا أن الكيمياء تطورت بانتفاء آثار الخيمياء وأن هذه الأخيرة لم تكن قط منزهة من الأغراض؛ ولكن يتعين في الوقت ذاته أن يكون هناك تناسب مع الواقع لكي تكون «الصورة» خصبة؛ قضية الطب قد تكون في هذا الصدد أكثر تعبيرا عن مثال الكيمياء، إلا أن هذا لا يعني أنه لا توجد نظريات طبية حقة ونظريات طبية خاطئة، يعني نظريات تتناسب مع الواقع ونظريات يرفضها هذا الواقع.

يعمل زيمل على توضيح موقفه حول هذه النقطة بأن يناقش قضية الهندسة؛ يقول إن النظريات الهندسية تستتبط بطريقة غير دائرية ودقيقة

(15) P. Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979, trad. d'*Against Method*, Londres, NLB, 1975; B. Barnes, *Interest and the Growth of Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977. D. Bloor, *Socio-logie de la Logique*, Paris, Pandore, 1982, trad. de *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

(16) وهي قريبة من تلك التي ناقشها على سبيل المثال :

W. W. Bartley in *Evolutionary Epistemology, Rationality and the Sociology of Knowledge*, Peru, Ill. Open Court Publishing Company, 1986.

إن مبدأ الانتخاب الطبيعي للأنكار يواجه بعض المعارضات، لأن العديد من الأفكار العلمية ليست لها أي تطبيقات عملية (مثل النظرية الكوسموجونية).

بناءً على مبادئ توضع على أنها رائدة؛ وهكذا ففي إطار المبادئ التي تحدد هندسة ما، يمكن لقضية ما أن تكون دون أي غموض حقة أو خاطئة؛ أما الهندسة المذكورة فهي، في حدود ذاتها، لا يمكن أن يقال عنها أنها حقة أو خاطئة؛ ما دامت تقوم بقوة الأشياء على مبادئ لا يمكن أن تكون هي ذاتها قائمة على أسس منطقية؛ ولكنها إذا كانت قد تمكنت من أن تتطور فذلك قد يرجع إلى أن وجهة النظر التي تقوم عليها كانت تلبي احتياجات ما؛ وعلى العموم فإذا لم يكن في الإمكان الحكم على حقيقة الهندسة المذكورة، فإننا يمكن أن ننظر بكل تقدير لقوائدها.

هكذا يعيد زيمل البراجماتية إلى مكانها، فهو يرى أن مقولاتي الحق والمفيد مرتبطتان في آن معا بطريقة ذكية، ولكن في الوقت نفسه لا تختلط إحداها بالأخرى.

(جـ) واقعية فلسفة المعرفة التلقائية

يعتقد زيمل أن نظرية المعرفة التلقائية تعتبر أكثر واقعية في أحيان كثيرة من كونها عرفية أو نسبية؛ فالواقع أن الشخص العارف نادراً ما يرى أن المفيد قد يكون مصدراً للـ «حق»؛ ولذلك فهو يقوم بدون أي تفكير مغرض «بتقليد المفيد بوسام الاسم النبيل: الحق»؛ ومن جهة أخرى، نادراً ما يرى، وهو لا يقبل إلا مضطراً، فكرة أن أي موضوع يمكن أن يوضع في الاعتبار من وجهات نظر متعددة.

السبب الأول وراء شعبية هذا التصور الواقعي للمعرفة يكمن في أن الشخص العارف يميل إلى موضعة، بل إلى جوهرية ما ليس سوى علاقة؛ ويظهر هذا الموضوع أيضاً في كتاب مشاكل ويجري توضيحه بواسطة مثال «اللاوعي» : إذ يقول زيمل: عندما لا نعرف ما الذي يدفعنا إلى فعل شيء ما فإننا نصرح بأننا استجبنا لدوافع لا واعية، ثم نجد أنفسنا - دون أن نلاحظ، محمولين إلى تحويل هذه القضية المقبولة - التي تكشف

فقط عن جهلنا بأسباب الفعل – إلى قضية تتضمن وجود أحد الكائنات :
الذى هو «اللاوعى».

كما أننا نتصور فى كثير من الأحيان إحدى القضايا الحقّة لا لما هى
عليه – كوجهة نظر – غير-تحكمية – للأشياء، وإنما كخصيصة من
الخصائص الموضوعية للأشياء.

إن هذا الميل إلى الموضوعية والتجوهر يدعمه أن وجهات النظر، التى
يمكن على أساسها إثبات «حقيقة» القضايا، عادة ما تكون ذات طابع فوق-
فردى؛ أى بتعبير آخر أنها قد تأسست وأخذت الطابع «الموضوعى» لأى
مؤسسة.

فعلى سبيل المثال تدرس الكيمياء والفيزياء والأحياء نفس المواضيع
ولكن على أساس مبادئ أو وجهات نظر مختلفة؛ ونكرر من جديد أن
غياب الحياد الذى تتضمنه فكرة وجهة النظر ذاتها لا يسبب بأى حال أن
يتخلّى الكيميائى أو الفيزيائى عن فكرة الحقيقة؛ بل على العكس من ذلك
وعلى أساس مبادئهم تمكن المتخصصون فى مختلف هذه الفروع العملية
من تقديم قضايا حقة وتمييزها بدون أى غموض عن القضايا الخاطئة.

ولكن بما أن المبادئ، التى تعرف وجهة النظر ضمنياً من الزاوية
التي يقفون فيها، تتمتع بمصداقية فوق-فردية، فإن هؤلاء العلماء يقتنعون
بسهولة بالصدق الموضوعى لقضاياهم، أو بكلمات أكثر دقة بأنها تصف
العالم كما هو؛ المبادئ التى تعرف الكيمياء وتجعل «وجهة نظر» أحد
الكيميائيين إلى الأشياء تشكل ما يسميه زيمل – كاشفاً بذلك الأثر الكانطى
عليه – «صورة»⁽¹⁷⁾، مثل تلك «الصورة»، تعكس تأسيساً لطريقة معينة
لدراسة العالم، إلا أننا نميل إلى تناسى وضعها الإضافى وإلى الاعتقاد بأن

(17) مادامنا ندرك التأثير الكانطى على زيمل فى استخداماته لفكرة «الصورة» فيدول أن الحديث – كما يحدث
فى بعض الأحيان – عن علم اجتماع «صورى» أو «تصورى» عند زيمل لا يلقى بأى ضوء على الأمور؛
فذلك يصبح كما لو كنا نتحدث عن الفلسفة «الصورية» أو «التصورية» عند كانط.

الكيميائي يصف لنا الأشياء كما هي؛ إلا أن هذا ليس ولا يمكن أن يكون الحال .

أن هذا الوهم الواقعي يدعمه واقع تراكم المعرفة وانتقالها من جيل لآخر؛ وهو ما يزيد فرص هروب أصل بعض المعارف وبعض «الصورة»، عن إدراكنا.

يتعين علينا في هذا الصدد أن نوضح نقطة هامة لم نتح لنا الفرصة ذكرها حتى الآن؛ فيما أن زيمل كان حريصا في كتاب *فلسفة النقود* - على وضع الخطوط العامة لنظرية شاملة لظاهرة القيمة، فهو يتحدث عن إمكانية أن يكون ما نعتبره «حقا» وما نعتبره - في أصله على الأقل - «جميلا» قد تم إدراكه في بداية الأمر على أنه مفيد⁽¹⁸⁾؛ ثم تعمل آليات نقل الأفكار والقيم و«الصور» من جيل للذي يليه، على تطمس الأصل البراجماتي للقيم الجمالية المرتبطة بهذا الشيء أو ذاك من ذهن الفرد.

يوجد في النهاية مبرر أخير، وهم الأهم في الغالب - والأكثر فطنة على العموم - وراء كون الواقعية هي النظرية المعرفية هي الأكثر شعبية؛ فهو يكمن في كون الطابع المركب للفكر البشري يتخفى بعيدا عن الشخص المفكر ذاته؛ فبسبب نهايته، لا يستطيع هذا الشخص أن يستوعب في ذهنه، وفي آن واحد، سوى مجموعة محدودة من القضايا؛ ولعله لهذا السبب لا يرى على سبيل المثال كيف أن استدلالاته تتم بطريقة دائرية في أحيان كثيرة، بل أكثر جدا مما يعتقد؛ وضرب الصورة الذي يقدمه زيمل عدة مرات هو التالي؛ لنتصور أننا نقوم بالاستدلال الآتي :

$$1) A \rightarrow B \rightarrow C$$

$$2) A$$

$$3) C$$

(18) *Philosophie de l'argent, op. cit., p. 41.*

لو كنا واعين "بتريلمة مونخهاوزن" فلن يكون لدينا سوى ثقة محدودة في النتيجة C، التي تتوصل إليها تركيبة القضيتين الأوليين؛ لأننا نرى أن صلابة C، لا يمكن أن تكون أكبر من صلابة A؛ الواقع أننا عندما نقوم باستدلال مثل هذا، فإننا ندركه على أنه سيؤدي إلى الإقرار بمشروعية إيماننا بـ C؛ وهذا لا يكون ممكنا بالطبع إلا إذا كنا مقتنعين بأن A قائمة على أسس سليمة؛ لماذا نحن واثقون من ذلك؟ يرد زيمل لأن قضايا أخرى تكون في أحيان كثيرة حاضرة في ذهننا بطريقة بعدواعية فقط، وهي تعمل على دعم إيماننا بـ A ، فعلى سبيل المثال :

$$4) C \rightarrow A$$

لا شك أن القضية (4) تسمح بإضفاء شئ من القوة على (2)، إذ لم يعد A سوى تقرير بسيط؛ إلا أن هذه الصلابة الإضافية تعتبر وهمية بما أن القضايا من (1) إلى (4) تشكل استدلالا دائريا؛ فلكي يشارك (4) في تدعيم قوة إيماننا بـ C يتعين إذن أن يكون (4) لها في ذات الوقت حاضرا في ذهننا وألا يكون موضع انتباهنا.

لماذا تبقى هذه القضايا الطارئة بعدواعية؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نجمع معا سوى حفنة من القضايا⁽¹⁹⁾؛ ولهذا السبب يتضمن أى استدلال في الواقع جزءا واعيا وجزءا بعدواع، أو — إذا استخدمنا لغة أخرى للتعبير عن نفس الفكرة نقول — جزءا صريحا وجزءا ضمنيا .

موضوع النهائية هذا يلعب دورا هاما في نظرية زيمل عن المعرفة، إذ أننا نرصد في الفلسفة كما في المشاكل تنويعات عديدة للغاية حول هذا الموضوع⁽²⁰⁾؛ وإليك تطبيقا إضافيا لها : بما أننا لا نستطيع أن نرى

(19) *Philosophie de l'argent, op. cit., p. 90.*

(20) *Philosophie de l'argent, op. cit. 101-102.*

وكذلك العديد من صفحات كتاب فلسفة النقود المرجع المذكور .

شبكات الأسباب بكل تعقيداتها وأنه يتعين علينا أن نقرأها على أساس من القبلية فإن ذلك يفسر سبب وجود تواريخ قطاعية (مثلا : تاريخ العادات والتقاليد، تاريخ الفن، إلخ) ولا يوجد تاريخ كلي؛ نجد أيضا في هذا التحليل فكرة مرتبطة بهذا الموضوع الخاص بنهاية الفكر وهي عدم إمكانية وجود معرفة بدون وجهة نظر .

يجب أن نفتح قوسا هنا: فقد استخدمت للتو في تعليقى هذا كلمة «بعد واعى»⁽²¹⁾، وهي كلمة لم ترد على لسان زيميل، فهو يتكلم عن «اللاوعى»، إلا أنه لم يستخدم هذه الكلمة قط - ولا غرابة في ذلك - بالمعنى الجوهرى الذى يعنيه فرويد، أو بالتحديد فرويد فى مرحله الأولى⁽²²⁾؛ كان فرويد يصف بـ «لا واعية» القضايا والتمثيلات التى تدعم الاستدلال الذى نقوم به الآن ولا تكون حاضرة فى وعينا؛ ولذلك لعل كلمة «بعدواعى» تتميز بأنها تتحاشى الخلط والغموض الذى يكتنف كلمة «لاواعى».

القضية التى تقول إن أفكار ومعتقدات وتمثيلات الشخص العارف تتكون دائما من جزء واع وجزء بعدواع، تتكرر باستمرار فيما كتب زيميل؛ استدلالنا يتضمن دائما جزءا منها مغمورا، ليس هذا فقط بل إن القيمة التى نعطيها للأشياء تتبع أيضا من عمليات مقارنة أجزاء منها بعد واعية⁽²³⁾؛ فإصدار حكم مثل: «هذا العمل الفنى جميل» ينجم من مجموعة من المقارنات بين زوج وراء زوج من القطع الفنية التى تقبل هذه

(21) راجع الفصل 3، ص 111 و الفصل 8، ص 322.

(22) أ ستمين هنا بموضوع مقالة :

McIntyre, *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973,

فهو يرى أن فرويد «الأول» كان جرميا، يعنى أنه يعمل على تفسير التعبيرات النفسية بواسطة لاوعى مجموع، وفرويد «الثانى» كان وصفيًا .

(23) هكذا تتبع القيم من مقارنات لاواعية : «*Philosophie de l'argent, op. cit, 133, 140*» راجع عن اللاواعى نفس المرجع ص 271.

المقارنات، وهي بطبيعة الحال ليست حاضرة ومباشرة في ذهن الفرد في اللحظة التي يعبر فيها عن حكمه؛ نفس الشيء ينطبق على الأهداف وعلى وسائل⁽²⁴⁾ الفعل أيضا التي تكون دائما واعية في جزء منها وبعدواعية في جزء آخر.

أهمية هذه المنطوق قوله الذي أقترح التعبير عنه بصفة «بعدواعية» ينتج — كما فهمنا — من تقابل نهائية الشخص الفاعل والعارف مع تركيبية الواقع؛ ويمكن رصد وجودها بواقعة أننا نستخدم، في حياتنا اليومية كما في نشاطاتنا الأكثر خضوعا للسيطرة مثل نشاط البحث العلمي، كافة أنواع التمثيلات والقضايا غير الحاضرة بشكل مباشر في انتباهنا؛ أننا نعتبر هذه القضايا «من المسلمات»⁽²⁵⁾؛ وهي تبقى لذلك ضمنية؛ ولكنها قد تؤدي، في الوقت ذاته، دورا جوهريا في تدعيم معتقداتنا .

هـ) فلسفة وعلوم اجتماعية

يجب أن نشير أيضا إلى أن نسبية زيمل قد أوصلته إلى تعريف وتقنين للفلسفة؛ وهو أقل ما كان يمكن أن يحدث في كتاب جاءت كلمة «فلسفة» في عنوانه .

فهو يقول إن وجود الفلسفة يبرره أن أي فرع من فروع المعرفة يقوم على مبادئ أو على قنليات لا تستطيع الحصول على تبرير لها من داخل هذا العلم ذاته؛ ومن جهة أخرى فإن أي علم من العلوم لا يعامل أو يناقش موضوعه إلا من خلال وجهة نظر خاصة لا تأخذ في اعتبارها — فيما يخصه — سوى المسائل التي يمكن أن تجد لها إجابة داخل هذا الإطار؛ فالإقتصاد يتعامل مع ظاهرة القيمة على أنها معطى من المعطيات ولكنه لا يعنى بأن يعلمنا شيئا عن أصل هذه الظاهرة بصفاتها ظاهرة .

(24) ولذلك تكون نتائج الأعمال البعيدة أقل حضورا للوعي من النتائج القريبة :

Philosophie de l'argent, op. cit., p. 273.

(25) *Philosophie de l'argent, op. cit., p. 274.*

هذا الفراغ الذى لا يمكن للعلوم الخاصة أن تدعى - بسبب طبيعتها ذاتها - أن تملأه يشكل لزيل مجال الفيلسوف؛ بالتحديد تناقش فلسفة النقود مسائل لا يتناولها الاقتصاد لأنها لا يمكن أن تجد لها حلا داخل إطار الاقتصاد ذاته.

نسبية زيمل تقوده إذن إلى استبعاد النتائج التى توصل إليها الوضعيون؛ فعلى حين يطالب هؤلاء بتصفية الفلسفة لصالح العلوم الوضعية، يخلص زيمل إلى أن الفلسفة أبدية ما دام وجودها ذاته هو أحد نتائج طبيعة المعرفة الإنسانية ذاتها .

يجب من ناحيتنا أن نضيف أن زيمل بدد أيضا وهما ظل الفلاسفة يرددونه بإدعائهم أنهم يقيمون الأسس التى تشيد عليها العلوم : لا شك أن فى استطاعة الفلسفة أن تعمل التفكير فى مبادئ العلوم ولكنها لا تستطيع تأسيسها؛ لأن المبادئ التى تدعى استخدامها لبناء هذه الأسس تحتاج هى ذاتها إلى أسس؛ فإذا رغبتنا أن نتجنب الوقوع فى براثن هذه الأوهام يقترح زيمل علينا متهمًا أن نضع فى إعتبارنا أن المبدأ الأخير ليس هو المبدأ الأساسى وإنما الأساس هو المبدأ قبل الأخير⁽²⁶⁾؛ هكذا نرى بكل وضوح ظهور مناهضة زيمل للوضعية وكل ما يبعده عن أكثر تلاميذ أوجست كونت وفائا وهو دوركايم، كما نرى أيضا مقدما ما يميز زيمل عن كارناب .

(هـ) باختصار

إذا أردنا تلخيص فلسفة المعرفة عند زيمل بناء على القضايا الأكثر جوهرية التى تقوم عليها، يمكن أن نقول بداية: إن ظاهرة المعرفة تنشأ فى رأيه من حاجة ثلاثية يشعر بها الفرد الاجتماعى : أولا: حاجته لتنظيم أحاسيس متباينة داخله وحاجته لوضع ترتيب هرمى لرغباته وإشباعها

(26) *Philosophie de l'argent, op. cit., p.87.*

وحاجته للاقتصاد فى الفكر؛ ثانيا: فى رأيه أن هذه الحاجات تشبعها تعبئة قبليات تتضمن دائما مشاركة فاعلة من جانب الفرد حتى لو كان ذلك بدون وعى منه؛ وثالثا: تتجابه هذه القبليات مع الواقع فتقبل أو تصفى طبقا لنتائج هذه المجابهة.

أحد أقوال زيمل الماثورة، ولعلها تلخص فى تركيز شديد وبأفضل ما يمكن فلسفته النسبية عن المعرفة، هى أن فكرة الحق يكون لها معنى، والوصول إلى الحقيقة يكون ممكنا، ليس «على الرغم من أنها [أى الحقيقة] نسبية لكن بسبب «كونها نسبية»»⁽²⁷⁾.

لكى لا أطيل سأكتفى فى ختام الحديث عن فلسفة العلوم عند زيمل، بأن أشير ليس فقط إلى جانبها الإبداعي وإنما أيضا إلى ما يمكن أن يوصف بأنه حداثة الواقع الفلسفى عند زيمل بالنسبة لنا؛ إذ تبدو فلسفة العلوم ممزقة بين الواقعية التى لا زالت تمثل الفلسفة التلقائية لرجل العلم ولرجل الشارع وبين النسبية (لا بالمعنى الكانطى أو الزيملى وإنما بالمعنى الأنجلو - سكسونى) التى ينظر إليها بعين الرضا من الأوساط الدولية المعنية بالفلسفة المعنية للعلوم وعلم الاجتماع المهنى للعلوم والتى قد يرجع نجاحها هذا إلى «القطيعة» التى أحدثتها مع واقعية الإدراك العام.

إلا أن زيمل يصرف هاتين الفلسفتين معا وذلك ليس فقط بأن أثبت ضعفهما وإنما بأن أقترح بدلا منهما ووضع مكانهما نظرية أكثر مرونة وهى - هذا هو إنطباعى الشخصى عنها على الأقل - نظرية جديرة بالثقة وقوية.

علم الاجتماع المعرفى عند زيمل

ندرك الآن لماذا أدت فلسفته عن المعرفة بشكل طبيعى بزيمل إلى وضع الخطوط العامة لعلم اجتماع المعرفة؛ فقد سبق أن رأينا، أن المعرفة العلمية فى رأيه هى دائما وجهة نظر مأخوذة من منظور معين؛ ولذلك

(27) *Philosophie de l'argent, op. cit., p.105.*

فهى لا يمكن أن تصبح متاحة باستدعاء *القبليات*؛ إلا أن القبليات الزيملية — كما سبق أن أشرنا — ليست فى ثبات قبليات كانط ولا فى كليتها — وهى على هذا النحو تبدو متراكمة فى طبقات .

ظاهرة القيمة هى فى حد ذاتها عند زيمل ظاهرة كلية؛ ويرجع ذلك إلى أن الإنسان هو موضوع رغبات متنافرة يتعين عليه الفصل فيما بينهما؛ وهذه الخصية تعتبر مسئولة عن تشكيل عالم القيم؛ وبالتالي فإن تعقد عالم الواقع ونهاية الشخص العارف يترتب عليهما وجوب القيام بعملية ترتيب وتبويب؛ إن مقولات مثل «سبب» و«وسيلة» و«غاية» تؤدي دورا كليا فى هذه العملية الترتيبية؛ إلا أنها عند التنفيذ تستخدم بطرق متغيرة للغاية .

هكذا يبدو أنه بالنسبة لزيمل يوجد مستوى أولى *القبليات* نكتشف فوقه مستويات أخرى ذات إمكانيات أكبر تتوقف على ظروف اجتماعية وتتبع بالتالى العلوم الاجتماعية؛ لهذا السبب يتعين أن تمتد فلسفة العلوم داخل علم اجتماع العلوم، وهذا الأخير يفترض من جانبه — بالتبادل — وجود فلسفة العلوم. (أ) منهجيته

على الرغم من ذلك — وهذه النقطة تعتبر فى غاية الأهمية — فإن زيمل لا يقع أبدا فى فرض التكيف الاجتماعى للأفكار، بل إنه — على العكس من ذلك — يؤكد باستمرار على التأثير المتبادل بين الظروف الاجتماعية والأفكار؛ وأنه يتفادى بهذا الشكل فى آن واحد التجاوزات *العلم الاجتماعية* الدوركايمية والتعدييات الماركسية وبالأخص الماركسية الجديدة⁽²⁸⁾؛ وهذا لا يثير أى دهشة لدينا بما أن

(28) كما أكد ذلك ميرتون فى *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1957. علم اجتماع العلوم عند ماركس لا ينقى بأى شكل من الأشكال استقلالية القانون والعلوم وصور الفكر الأخرى؛ ولذلك يتعين مراعاة التمييز بين ماركس والفلاسفة وعلماء الاجتماع للماركسيين الجدد الذين يعتبرون أن كافة الأفكار تنتج فى أحيان كثيرة من الظروف الاجتماعية؛ كما يجب أن نميز بين دور كلم والدوركايميين الجدد؛ ففى الفكر الصينى يكشف عن سوسيولوجيزم أكثر راديكالية من دور كلم فى كتابه *الصورة البدائية للحياة الدينية* بل ومن دور كلم وماوس فى مقالهما:

"De quelques formes primitives de classification, *l'Année sociologique*, 1901-1902, 6, 1-72

زيمل قد تحصن ضد كل هذه التجاوزات بواسطة فلسفته العلمية التي تؤكد على استقلالية الشخص العارف بذاته عن الواقع وتؤكد كذلك على تركيبية هذا الأخير، وبالتالي على استحالة إدراكه على ما هو عليه.

بتعبير أدق فإن زيمل يستخلص — بصدد مسألة التكيف الاجتماعي للأفكار هذه — أحد موضوعاته المفضلة؛ فهو يؤكد في *فلسفة النقص* وفي العديد من نصوصه الأخرى على أن الواقع يتكون من تشابكات بين أسباب وأثار غير قابلة للإدراك من الشخص العارف على ما هي عليه؛ كما يؤكد ويكرر على السمة الدائرية للسببية الحقيقية؛ وهو ما يترجمه بتعبير يتكرر كثيرا على لسانه بـ«العمل المتبادل» *Wechselwirkung*؛ فلأننا غير قادرين على إدراك هذا التعقيد، ولهذا السبب فقط، نميل إلى تبسيط العلاقات السببية وأن نراها بطريقة أحادية الجانب.

لدى تطبيق ذلك على النقطة المنهجية التي تهمننا هنا، يعنى ذلك — بالنسبة لزيمل — أن الظروف الاجتماعية والأفكار مرتبطة ببعضها بعلاقات سببية متبادلة؛ و يقول ذلك مباشرة في لغته الخاصة: «إن الروح تعتمد على العالم بنفس مقدار اعتماد العالم على الروح»؛ وهذا يعنى أنه لا يمكن لأفكارنا أن تستقل تماما عن الظروف الاجتماعية، كما أنها لا تستطيع كذلك أن تعتمد عليها اعتمادا مباشرا.

على الرغم من ذلك فهو يقول لنا: يجب ألا نندهش من وجود وتأثير نظريتين متناقضتين أو بالأحرى متعارضتين على هذه المسألة وهما النظرية المادية والنظرية المثالية؛ تعبر النظريات عن ميل لدينا يعمل على تحويل العلاقات السببية الدائرية إلى علاقات سببية أحادية الجانب؛ والنظريتان تحتويان على جانب من الحقيقة، وهما معا خطأ على الرغم من أن كلا منهما لها حق بالنظر إلى الأخرى.

لا داعى لأن أؤكد على أهمية هذه الفكرة: فهي تشير إلى أننا ميالون لتصوير المحاميل على أنها متناقضة (مثالى/مادى، ذاتى/موضوعى، واقعى/عرفى ... الخ) علما بأنها ليست كذلك فى الواقع؛ إن ذلك ناجم من إننا نطبق غيابيا المبادئ

المنطقية الأساسية (مبدأ التناقض و الثالث المرفوع) على مواقف لا تنطبق عليها
فى واقع الأمر⁽²⁹⁾.

هذه المبادئ المنهجية يطبقها زيمل بطريقة منظومية عندما يقوم بتحليل نظم
فكرية خاصة؛ ويوضح ذلك بجلاء بحثه عن المسيحية؛ إن الأبحاث البراقة حول
هذا الموضوع المنشورة فى كتابه *فلسفة النقود* جاءت لاعتبارات خاصة بهذه
المراحل الموهلة فى القدم التى كانت فيها حياة كل فرد لها ثمن يتغير حسب
وضعه الاجتماعى، وهو ما تشهد عليه مؤسسة الـ *Wergeld* عن دية الدم؛ ففى
انجلترا الأنجلوساكسونية كانت تكلفة قتل الملك هى 2700 شلن. أى أنها كانت
خمس عشرة ضعف تكلفة قتل شخص من العامة؛ بل إن زيمل يفترض فرضاً لغويًا
إذ يدعى أن كلمة شلن *shilling* مصدرها الكلمة الساكسونية القديمة: *skillen*
(=يقتل).

مع دخول المسيحية تأكد على العكس من ذلك مبدأ المساواة بين الكافة؛ وهو
يستشف ذلك من فكرة النفس، التى هى ترجمة رمزية للمساواة فى رأى زيمل؛
فلأن الله أراد أن يكون الرجال متساوين جميعاً فى الكرامة أن أعطاهم الروح التى
من المفترض أن تشكل أفضل جانباً فيهم؛ ويتعامل زيمل مع ابتكار فكرة الروح
بطريقة كلها إعجاب ويصفها بأنها تجديد فكرى رائع؛ ويقول فى نفس الوقت إنه إذا
كان التأكيد على أن القيمة المتساوية للجميع تبدو رمزية فذلك لأن صورة من الفكر
أسماءها جوهرية كانت تتحكم فى هذه العصور المتأخرة؛ فالمعنى الحقيقى لفكرة
النفس «إضافي» : إذ أنها تؤكد على مساواة الجميع فى الكرامة؛ وهذا المعنى
الحقيقى لا ينتسب كثيراً إلى التمثيلات، بل إلى الصور الذهنية الجوهرية التى
تتناقلها الفكرة والتى تصف النفس بأنها جانب خفى وسرى للفرد؛ وبهذه المناسبة

(29) راجع الفصل 5.

يجدر بنا أن نشير إلى أن تحليلات زيمل حول فكرة النفس تقترب جدا من أعمال دوركايم في الصور البدائية للحياة الدينية⁽³⁰⁾.

إلا أنه يتعين أيضا أن نلاحظ أن زيمل يدرس المسيحية على أنها تقدم تمثيلات متناغمة مع التطور ولكنها ليست متسببة فيه؛ كان الهدف من الأساطير المسيحية أن تستقبل بحرارة الإيمان لأنها كانت تمنح الكرامة لمن لا كرامة لهم؛ هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فإن الكلية التي أدخلتها هذه الأساطير على اللغة الرمزية المحملة بالجوهرية تتناسب مع التحويلات التي حدثت كنتيجة للتعقيدات التي طرأت على المجتمعات؛ نرى إذن كيف يحل زيمل جيدا العلاقات بين الأفكار والظروف الاجتماعية بصفاتها مثلا للعلاقات المتبادلة أو *Wechselwirkung*؛ وكما هو واضح في مثال المسيحية فإن الأفكار يمكنها أن تكون مستقلة ذاتيا وتمثل إبداعا أصيلا؛ ولكنها أيضا متناغمة بعض الشيء — من ناحية الشكل والموضوع أيضا — مع ما تنتظره منها الجماهير التي تخاطبها هذه الأفكار.

فيما بعد ومع ازدهار ما نسميه أحيانا الحداثة ومع تطور الاقتصاد النقدي تميل طريقة التفكير الجوهرية إلى التراجع في رأي زيمل؛ لذلك نرى أن التأكيد على المساواة بين الجميع في الكرامة يأخذ صورة جديدة: فالاشتراكية من جهة والليبرالية من جهة أخرى تتفقان مع المسيحية في التأكيد على مساواة الجميع في الكرامة؛ ويضيف زيمل إذا كانت الصورة تختلف من حالة لأخرى إلا أن المضمون يتطابق بينها في جزء منه؛ وهو يلتقي هنا مع نيتشه في أحد جوانب فكرة، وهو ينقحه ويحدده، ذلك أن المسيحية تتناغم مع مصالح الأكثر فقرا ولكنها متناغمة كذلك مع الميل إلى الكلية التي هي إحدى سمات الحداثة⁽³¹⁾.

(30) من أجل الحصول على بعض المراجع التي تشهد على النفور الفكري التي تسبب به علاقات دوركايم وزيمل راجع :

« Simmel et l'irruption du social », *Commentaire*, n°43, automne 1988, 830-833 S. Mesure.

(31) *Philosophie de l'argent*, op. cit., p.157.

لكى نختتم حديثنا حول هذه النقطة يمكن أن نؤكد على أصالة زيمل بالنسبة للعديد من علماء اجتماع العلوم: الأفكار ليست انعكاسات للواقع، ولا هى حتى مشروطة بها؛ بل هى بالأحرى إبداعات تتراوح درجة تأثيرها مع درجة تناغمها، شكلا وموضوعا، مع توقعات وطرق تفكير ومصالح هذا الجمهور أو ذاك.

يمكن أن نذكر هنا بالمناسبة أن زيمل استبقى هنا إحدى أهم النقاط القوية فى علم اجتماع العلوم لماكس شيلر⁽³²⁾ الذى يعتبر أن العوامل الاجتماعية لها فى الأساس دور انتقاء الأفكار (أو ما يسميه شيلر دور الهويس)؛ أما عن المصدر نفسه الذى تنبع منه الأفكار فهو لا يفسر سوى بطريقة ثانوية وجزئية بالمتغيرات الاجتماعية؛ إذ أن بعض الأطر الاجتماعية والتاريخية تساعد - فى رأى شيلر - على إنتشار رؤيا آلية للعالم؛ إلا أن وجود هذه الرؤية ذاته لا يقبل التفسير الاجتماعى: يتعين تصويره كأحد عناصر مخزون مستمر نسبيا للرؤا الممكنة.

أن رفض زيمل لجبر أحادى الجانب فيما يتعلق بعلم اجتماع العلوم والثقافة يمكن توضيحه بواسطة أمثلة عديدة؛ إلا أننى سأكتفى بمثال واحد هو: تحليله للموضة؛ إن فكرة الموضة ذاتها - فى رأى زيمل - فكرة حديثة؛ ظهرت مع الصور الحديثة للتكوين الطبقي؛ منذ أن أصبحت سهولة الحركة كبيرة بالقدر الذى يكفى حتى تراود بعض أعضاء كل طبقة، من الطبقات الرغبة فى أن يتوحد ذاتيا بصورة رمزية مع الطبقة التى تعلو طبقته فى أسلوب تصرفاتها وأذواقها، انتظارا للدخول الفعلى فيها؛ الموضة هى إذن - كما يقول زيمل وهو الذى يتفق فى هذه النقطة مع ت. فييلن⁽³³⁾ - ظاهرة طبقية.

ولكنه فى نفس الوقت لا يستخلص بأى حال النتيجة التى تقول إنه يمكن تصور العمليات التفصيلية فى المواضيع الفنية بالأسلوب السوسيولوجى على أنها

(32) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der neue Geist, 1926.

(33) *The Theory of Leisure Class*, 1899, trad. *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970.

ناجمة عما يسمى بتفضيلات جماعية للطبقة⁽³⁴⁾؛ إن الجميل بالنسبة له ليس بسأى حال من الأحوال ما تعرفه الطبقة المسيطرة بأنه كذلك؛ ولزيمل نص معبر حول هذه النقطة إذ يقول إننا نساير الموضة كلما كنا غير واثقين من أحكامنا الجمالية.

توجد موضوعية للقيم الجمالية⁽³⁵⁾؛ وزيمل يتبع خطى كانط في هذه النقطة — وبالتحديد كانط في كتاب — نقد الحكم — مع تحديث له إذا يقول: يعتبر جميلا العمل الفني الذي يترك انطبعا بضرورتها وترابطه واعتماد أجزائه على بعضها بالنسبة للكل؛ إنه يربط هذا الموضوع الكانطي بفكرة استعارها من جوته وهي أن الفنان حر في اللحظات الأولى من العمل، ولكن بعد أن تتحدد الشروط الأولى بواسطة الضربات الأولى للفرشاة أو النغمات الأولى للقطعة الموسيقية أو الأسطر الأولى من كتاب روائي، تصبح البقية ضرورية؛ ولا شك أن هذه الشروط الأولى توحى بها في بعض الأحيان إلى المؤلف تجاربه الاجتماعية، إلا أنها ليست كافية على الإطلاق لوصف العمل من وجهة نظر جمالية.

(34) زيمل يرفض مثلما يفعل فيبلن (Veblen) وبطريقة حاسمة — التفسير الآلي للأذواق بالعوامل الاجتماعية؛ إن علم الاجتماع لا يسهه تفسير إلا الجوانب الأكثر ظاهرية والأكثر سطحية لعمليات التقييم الجمالي؛ «إن المتذوق العارف» يستهويه عمل فني ما لأنه يمثل وحدة كاملة أصيلة ومنسجمة وقوية من وجهة النظر الموضوعية؛ فكرة «وجهة النظر» تتعرف هنا على حدودها التطبيقية؛ وإنه من غير المقبول قط أن نقول إن الظواهر الجمالية يمكن أن تدرس من وجهة النظر الجمالية أو من وجهة النظر الاجتماعية؛ ما هو صحيح هو أنه توجد ظواهر تدخل في نطاق على الاجتماع، مثل تلك التي يحللها فيبلن أو كوينتن بل (On Human Finery, Londres, Hogarth Press, 1976) وأخرى لا تدخل في هذا النطاق؛ الحدائق «التجميلية» والحوبات (التنورات) التي كانت توسع بالأسلاك الدائرية فتعيق الحركة حرلها والـ *faltering houses* (بالإنجليزية في النص الأصلي) الأفريقية وتذوق موضة السيدات المتشبهات بشكل الرجال «garçonnes» في العشرينات من القرن العشرين، كل ذلك يتم تفسيره بأسباب اجتماعية ولا يفسر باعتباره مأكبث أو مدام برناري من الكلاسيكيات؛ يؤكد زيمل هنا — فيما يتعلق بالقيم الجمالية على تميز، أكد عليه مؤسس علم اجتماع العلوم ك. ماخام أيضا فيتعلق بالقيم «المعرفية» (Ideology and Utopia, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954): إن الإيمان بقضية «الإقراض بالفوائد غير أخلاقي» يتحدد بواسطة أسباب اجتماعية وليس الإيمان بأن «2 × 2 = 4».

(35) Philosophie de l'argent, op. cit., 80.

يسهل فهم أحد الأسباب التي تدفع زيمل لرفض النسبية الجمالية كما يرفض النسبية المعرفية (وأنا استخدم هنا كلمة نسبية بمعناها الحديث): إن الجميل مثل الحق هما إجابات على أسئلة حيوية⁽³⁶⁾؛ لا يمكن إذن أن نجعل من هذه المقولات مجرد أوهام حتى ولو كانت أوهاما اجتماعية.

علم اجتماع العلوم والثقافة لا يتضمن محو الاستقلال الذاتي للفرد، بل هو على العكس من ذلك يتضمن أن نعترف به وبأن نقيس — ما يكرر زيمل الحديث عنه في كتاباته وهو — «حرية الروح» الإنسانية؛ كما أنه لا يتضمن أن نذيب القيم في الظروف الاجتماعية بل على العكس أن نعترف بموضوعيتها؛ إن جمال قطعة موسيقية وحقيقية قضية رياضية لا يمكن أن يجينا كنتيجة لأعراف، حتى لو كانتا من صنع يد غير مرئية.

نشير في هذا الصدد إلى أننا ندرك — من هذه النقطة — بوضوح أكثر نصاعة سبب آخر من الأسباب التي جعلت زيمل يرفض قطعيا فكرة الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع: فكما أن الاقتصاد والثقافة لا يستطيعان الإجابة على كافة الأسئلة التي نطرحها على أنفسنا حول الأنواق أو الأفكار أو ما نفضله من أعمال فنية، يمكن لعلم الاجتماع أن يفسر حماسة الشخص غير العليم ببيتهوفن أو حماسة الشخص الجاهل بنيوتن بأنه أثر من آثار التفاخر أو التمسك بالأعراف ولكنه لا يستطيع تفسير حماسة المتذوق الواعي ولا العالم؛ كما أن علم اجتماع العلوم لا يستطيع أيضا أن يحل محل فلسفة العلوم والابستمولوجيا مثلما لا يستطيع علم اجتماع الفن أن يحل محل علم الجمال.

نستخلص أيضا من هذه الملحوظات نتيجة جوهرية تظل ضمنية عند زيمل وهي القيمة التحريرية للتعليم.

موضوع بحثي آخر مثير للاهتمام عند زيمل يستبق به بعض الأبحاث التي تناولها باريتو في نظريته حول تذبذب الإيديولوجيات هو الآتي: سبق أن رأينا أن

(36) *Philosophie de l'argent, op. cit.*, 41.

أحد أهم الجوانب المميزة للفكر البشرى — عند زيمل — هى أنه مضطر لمواجهة التعقيد الغير قابل للإدراك للواقع لأن يبسطه؛ هذه العملية تتم بفضل تحريك القبلات؛ فالرجل المادى هو الذى يختار أن من بين الشبكات المعقدة والدائرية باستمرار من الأسباب والآثار، علامات أو أعراض تأثير الظروف الاجتماعية على الفكر؛ ويرى زيمل أنه بذلك لا يخطئ؛ انه جزئى فقط؛ إنه لا يستحق الإدانة إلا عندما تهرب منه قبلاته حيث يدع نفسه يقع فى شركها فيترك انطبعا بأنه لا يشعر بوجود هذا الجانب المغمور من فكره؛ وعلى العكس منه فالشخص المثالى هو الذى يؤكد على استقلالية الفرد المفكر الذاتية وعلى استقلال الإبداعات الذهنية عن الظروف الاجتماعية؛ ندرك إذن أن زيمل، بموافقته على هذين الموقفين، لا يفعل ذلك بأى حال من أى منطلق فلسفى تليفى، بل إنه، على العكس من ذلك، يطبق نظرية شديدة الدقة.

يمكن تعميم هذه النظرية: تعقد وتركيب الواقع وحاجة الفكر للتبسيط وواقعة أن كل فكرة تتضمن جزءا منها مغمورا، كل ذلك يفسر السبب فى أن العديد من أنساق التمثيل تبدو كعناصر قضية تبادلية؛ يمكن أن نكون أحاديين مثل سبينوزا أو ثنويين مثل ديكارت؛ ويمكن أن نكون تطوريين أو لا نكون؛ فى الحالة الأولى قد تكون لنا رؤية متشائمة أو متفائلة للمستقبل التاريخى؛ وفيما يتعلق بالعلوم نستطيع أن نكون واقعيين أو لا نكون؛ وفى سعينا الدائم للتحكم فى تركيب الواقع يمكننا أيضا أن نعتقد «التصور الاجتماعى للعالم»، [هل كان يفكر زيمل هنا فى الأمبريالية السوسيولوجية لكونت ودوركهايم أم إلى الأمبريالية السوسيولوجية لماركس؟]. أو ألا نؤمن إلا «بالتاريخية»⁽³⁷⁾ وهى الرؤية التى انتشرت جدا فى

(37) طبقا لهذه الرؤية يستحيل وجود تأويل موضوعى للماضى التاريخى لأن كل مراتب وكل مرحلة تاريخية تقرا الماضى من خلال رؤية عصرها؛ التاريخة هى إحدى التوزيعات الدياكرونية للنسبية الثقافية التى أوضحها ب. ونسن على سبيل المثال وهى تعتقد أنه لا يوجد اتصال غير محورى بين الحضارات المختلفة (راجع الفصل 7)؛ يجب عدم الخلط بين «التاريخية» و«التأريخية» بالمعنى الذى يستخدمه بوبر وهو تصور يشير إلى النظريات التى تدعى أنها تجسد فى العالم التاريخى والاجتماعى قوانين مماثل فى دقتها تلك التى فى عالم الطبيعة.

عصر زيمل والتي عادت إلى الظهور فيما مضى أى فى الستينات بعد تجميلها بما هو حديث⁽³⁸⁾.

جميع وجهات النظر تلك تقوم على أساس من *القبليات* التى تحتوى جميعا على جزء من الحقيقة، وهى لذلك تعتبر هامة موضوعيا ومؤثرة اجتماعيا.

نرى إذن أننا أبعد ما نكون عن نظرية الأيديولوجيا-الوهم؛ زيمل، مثل باريتو هذا العالم الاجتماعى العلمى الكبير، يدرك تماما أنه يتعين تعريف القضيتين معا؛ أى أنه من المستحيل أن نعتبر أى منظومة فكرية تنتهى بـ *isme* أنها صادقة ونعتبرها أيضا مجردة من أى معنى؛ فباريتو يقدم موضوعا مماثلا: إن وظيفة عالم الاجتماع هى إبراز معنى الأفكار التى تبدو للوهلة الأولى غريبة أو مشكوكا فيها أو خاطئة؛ ولكن ما يميز زيمل عن باريتو هو أنه يحدد الأشياء وأن يفسر لنا السبب فى أن الأفكار الخاطئة لها اليد الطولى والسبب فى أن النظم الدوجماتية تميل إلى الظهور فى شكل أزواج.

يشرح هذا جيدا تقييم زيمل لماركس؛ فهو معجب به ويعترف بقدراته الخلاقة: لقد طور ماركس وجهة نظره بطول بنفس طويل لا مثيل له، كما يقول فى كتابه *مشاكل فلسفة التاريخ*؛ إن تأثير الفكر الماركسى نتج من أنه قدم رسالة تتناغم فى شكلها وموضوعها مع توقعات بعض الجماهير، مثلما جاء فى كتابه *فلسفة النقود*؛ فى نفس الوقت يضيف زيمل لا يمكننا أن نكون ماركسيين إلا إذا أهملنا رؤية الجانب التقييدى للمبادئ التى تتأسس عليها وجهة النظر هذه؛ أى وباختصار لا يمكن أن نكون ماركسيين إلا بالانبهار الذى يغشى النظر⁽³⁹⁾.

(38) عن الأحادية والثوية راجع *Philosophie de l'argent, op. cit., p.97,108*؛ عن المادية نفس المرجع ص100؛ عن إمكان أن يكون لدى المرء بشكل شرعى آراء متباينة عن التطور، نفس المصدر ص107، وكذلك العديد من الصفحات فى كتاب *Philosophie de l'histoire* سبق ذكره.

(39) لذلك لا نندهش إن كان زيمل قد عومل كنوع من الحيوان الخطير من G.Lukács in *La Destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1958, tard. De *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955 et par E. Bloch in *L'Esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977., tard. de *Geist der Utopie*, Francfort, Suhrkamp, 1964. ويجب أن نعترف بأنه: إذا كان زيمل يبدى تعاطفا كبيرا مع ماركس. فهو لا يبدى مثل هذا التفهم إزاء المفكرين الماركسيين ولا الاجتماعيين الديمقراطيين الألمان فى عصره.

ب) بعض الآراء

طبق زيمل هذه الأفكار على الرؤية التي تطورت عن عالمنا المعاصر؛ البعض يرى في الحداثة استمرار فقدان الفرد لاستقلاليته؛ في حين يرى آخرون أنها تفتح لاستقلاليته؛ هذا الموضوع هو أيضا أحد أهم مواضيع *فلسفة النقود* وهو يميز زيمل من معظم المفكرين لدرجة تدعو أن نتوقف عندها.

يقول زيمل إن عقلنة العالم التي واكبت ظهور الاقتصاد النقدي لا تبرر في حد ذاتها رؤية متشائمة ولا رؤية متفائلة للتاريخ؛ حول هذا الموضوع ومواضيع أخرى كثيرة، يبدو زيمل متباعدا عن الكلمات المحفوظة التي كان يتناقلها الحديث عن «المعاصرة» وكان – إن أمكن القول – أكثر «علمانية» من ماكس فيبر؛ بالنسبة لزيمل الرؤيتان مبررتان؛ وهو يؤكد في الوقت ذاته على الآثار التحريرية المترتبة على النقود وكذلك على آثارها المقيدة؛ صحيح أن المال يحرر، فقد ساعد كثيرا تسديد إيجار الأرض بواسطة النقود، على تحرير فلاح القرون الوسطى من نير الأسياذ ملاك الأراضي؛ بل إنه ساهم بقوة في انهيار الإقطاع؛ إلا أنه صحيح أيضا أن المال «يحد من حرية الفرد» إذ أن استطالة «المسلسلات الغائبية» تجعل الفرد الاجتماعي يجهل في كثير من الأحيان الغاية من أفعاله الشخصية.

لا يوجد في كل ما كتب زيمل ما يوحى بأنه من الممكن عمل جرد موضوعي لهذه الآثار العكسية؛ بل إنه يرى على العكس إن مثل هذا الجرد لا يمكن أن يكون إلا ذاتيا؛ ويسهل لنا بذلك أن ندرك لماذا لم يستسغ كثيرا والستر بنجامين مثل هذه الأقوال⁽⁴⁰⁾.

تسمح لي هذه النقطة أن أعبر من مسائل المنهج إلى مسائل المضمون؛ فكتاب *فلسفة النقود* يحتوى بالنسبة للمضمون على سوسيولوجيا للعلوم والثقافة المعاصرة مثيرة للاهتمام؛ إلا أنني سأمر سريعا على هذه النقطة لأنها تغطي العديد من

(40) B.Valade «Georg Simmel. La Sociologie et l'expérience du monde moderne», *Encyclopaedia Universalis*, 1988.

التحليلات المحسوسة التي يسهل التوصل إليها والتي لا يمكنني تلخيصها وسأكتفى إذن بإبراز الخصائص التي تفصل — في رأى زيمل — المجتمعات التقليدية عن المجتمعات الحديثة من وجهة نظر العلوم والثقافة.

لن أعود إلى الحديث لا عن موضوع تأثير الاقتصاد المالى على القيم ولا على أن هذه الأخيرة تبدو فى العالم الحديث موضوعية وقابلة للحصر؛ ومهما كانت أهميته فلن أطيل الوقوف عند الفرض القائل بأن المال كان بمثابة المجرى الذى تدفق فيه الفكر العلمى وذلك بأن سهل — ولا أقول جدد — رؤية صورية للأشياء وبأن أشار إلى أن المواضيع الأكثر تباينا يمكنها، بطريقة ما، ومن وجهة نظر ما أن تقارن وتقاس وأن تبدو كما لو أنها جردت من جوهرها وتفردها.

إمكانية حصر وقياس والتعامل بالطريقة الصورية مع جميع المواضيع، بل وفكرة إمكانية التعبير عن العالم بواسطة قضايا صادقة صدقا كليا، كل هذه الجوانب المميزة للفكر العلمى تتقابل — فى رأى زيمل — مع خصائص النقود: أى مع طابعها الصورى و«حيادها» بالنسبة لمضمونها النوعى وتفردها (41).

مرة أخرى لا يوجد سبب يدعو إلى رؤية العلاقة بين الاقتصاد النقدى والعلوم بطريقة سببية وأحادية الجانب؛ وإنما ما يقترحه زيمل هو أن المال وخصائصه قد أوجت إلى الفاعلين الاجتماعيين بمثل أو بنموذج يحتذى وهو الذى همس فى آذانهم بفكرة نقله على مستويات أخرى.

التطور النقدى لا يوضح فقط — ولو جزئيا — السبب وراء التقسيم الأكبر *big divide* الذى سببه ظهور الفكر العلمى وإنما سهل أيضا ظهور فئة اجتماعية جديدة تماما هى فئة المتقنين وذلك بأن أوحى برؤية كلية للظواهر، وبأن شجع على مولد مقولة الكلى ذاتها؛ إن ظهور هذا النموذج الاجتماعى كان صعب الحدوث — كما يقول زيمل — فى ظل الفكر الجوهري وعالمه السائد الذى تسكنه كائنات فريدة، وأصبح ممكنا، ما أن تم الاعتراف بالوجود المستقل لعالم الأفكار؛ عندئذ أصبح فى

(41) *Philosophie de l'argent, op. cit., p.127, 131.*

إمكان المثقف أن يحل محل اللاهوتي؛ ومنذ ذلك الحين لم يعد سقراط ينفى من المدينة بل أصبح أحد نجومها؛ بل إن المثقف قد يرى نفسه أحيانا مزودا بسلطة غريبة ويشهد على ذلك حالة روبسبير التي دفعت زيمل إلى الإمعان فى التفكير فيها.

ولكن النقود لم تساعد على ظهور المثقفين فقط؛ إنما تسببت أيضا فى تثقيف الحياة وتطوير الفردية أى إلى ازدهار رؤية تجعل كل فرد يعتقد من خلالها أنه مزود؛ بالكلية⁽⁴²⁾.

موضوع آخر مرتبط بالسابق التقينا به من قبل ويحتل مكانا كبيرا فى فلسفة النقود هو موضوع اختفاء الفكر الجوهرى فى المجتمعات الحديثة.

فى المجتمعات التقليدية الأشياء لها جوهر وتميل إلى أن تكون غير قابلة للقياس؛ ولها تفرد خاص بها. ويسود فيها عدم التواصل؛ علاوة على ذلك فإن الأشياء المرئية والأشياء غير المرئية – مثل أفكار أفلاطون – تشترك فى إحدى الخصائص: فهي تعتبر كما لو أنها مزودة بواقع جوهرى؛ وعلى العكس من ذلك فمع الحداثة كل هذه الجوهريات تختفى؛ والمثقف والعالم – هذه الشخصيات المميزة للحداثة – تشكل وتحرك كافة أنواع الكائنات المجردة غير الموجودة حتى لو حاول بعضهم إضفاء الجوهر عليها؛ إن إعادة الترجمة المجردة للفكرة المسيحية عن النفس فى لغة الأخلاق الفردية الحديثة تعتبر أحد أمثلة هذا التحول: نفس الفكرة يتم تصورها بطريقة جوهرية فى الحالة الأولى وبطريقة إضافية فى الأخرى⁽⁴³⁾.

كون الجوهرية نموذجا للفكر التقليدى، يجد زيمل البرهان عليها فى الفكر الإغريقى: إذ يرى أن الجوهرية تسوده، وهو يقدم من جهة أخرى وبحذر فرضا إضافيا: لعل عدم إمكانية تحويل الملكية العقارية التى سادت بلاد الإغريق هى التى جعلت من الصعب، فى رأيه، ظهور مقولة الكلية المجردة؛ لا يقول زيمل إن كان

(42) Ibid., 369.

(43) Philosophie de l'argent, op. cit., p.157, 85.

من الممكن أن نستخلص تفسيراً لغياب العلم التجريبي في اليونان من فرضه ولكن يستشف ذلك من دراساته.

هذا الجانب الجوهرى السائد في اليونان يفسر في رأيه السبب في أن كل من إبتعد عن خطه الموضوع في اتجاه المذهب الاسمي، مثل سقراط والسفسطائيين، طاردهم الغضب العام.

المال هو الذى فرض المذهب الاسمي في نهاية الأمر؛ وذلك بأن زود العالم بنموذج محسوس ومرئى لواقع جوهره «إضافى» بحث وهو بذلك قد سهل المرور المميز للحدثة من الجوهرية إلى النسبية والاسمية⁽⁴⁴⁾؛ فالمال هو المذهب الاسمي في حالة فعل، إن أمكن قول ذلك؛ لا شك أنه يتمثل بطريقة مادية، إلا أن الرموز التى تمثله تصبح غير ملموسة مع مرور الزمن؛ فبعد العملة الذهبية ثم الفضية ثم الجلدية جاء النقد – الورقى ثم الشيك وخطاب التبادل؛ وازدادت رمزية النقود بوضوح وجلاء كلما تطورت استخداماتها؛ وما أن تطورت عملية التجرد من المادية هذه وأصبحت متقدمة بالقدر الكافى، لم يكن من الممكن إنكار أنها ليس لها أى واقع، غير أنها ترمز إلى العلاقات التى تقوم بين أفراد يريدون سلعا، وهى سلع يمنحونها قيما مختلفة.

النظرية الاقتصادية – وبكلمات أدق – تمثيلات النقود التى نستشفها من النظريات والسياسات الاقتصادية التى يصفها لنا المؤرخون، تتبع هى ذاتها – كما يقول زيمل – نفس هذا المسلك الذى يمر من المذهب الجوهرى إلى المذهب الاسمي؛ السياسات الضريبية والتجارية (المركنتيلية) لا تزال تشهد على التصور الجوهرى للنقود: يعتقد المركنتيليون أن الحيوية الاقتصادية والقوة السياسية لبلاد ما تقاس مباشرة بكمية النقود المتراكمة فى خزائن الدولة؛ بل أنهم يعطون إلى كمية النقود تلك دور العامل السببى مقارنة بالمتغيرات الأخرى؛ نقد الفيزيوقراطيين يمكن أن يحلل على أنه خطوة اتخذت نحو الخروج من هذه الجوهرية؛ فمع أ.سميث والليبراليين، بل ومع ماركس ذاته، كان الجانب الإضافى للنقود أكثر

(44) Ibid., 165.

وضوحاً للإدراك العام، إلى أن وضع بجلاء في نهاية الأمر تحت الأضواء؛ إلا أن الفكر الجوهرى يميل على الرغم من ذلك - فى رأى زيمل - إلى الاحتفاظ ببعض التسلط فى المرحلة التى كان يكتب هو فيها: وقد رأى فى ذلك ما يشهد على المقاومات التى برزت فى مواجهة الشيك البنكى⁽⁴⁵⁾.

ذهب زيمل إلى أبعد من ذلك على هذا الدرب وتتأ بأن الاسمية والنسبية سينتهى بهما الأمر إلى أن تسودان فى كافة صور الفكر: فكما انتهى الأمر بأن أدرك الجميع الجانب الرمزى والإضافى للنقود فمن المحتم أننا سنشهد اختفاء الرؤية الجوهرية من المجتمع⁽⁴⁶⁾.

زيمل يقول لنا: يجب أن ندرك أن كل نظرية تقوم على قبايات، وإذا استطعنا التمسك بقوة، بأفكار الحقيقة والموضوعية، يتعين علينا أيضاً أن نتخلى عن طموحنا فى الوصول إلى المعرفة المطلقة.

هكذا يخلص هذا التأمل المطول لفلسفة النقود إلى نقطة متفائلة: التطور الذى يقودنا بهدوء من الجوهرية إلى النسبية سيحصننا ضد التعصب والدوجماتية⁽⁴⁷⁾...

هى المرة الوحيدة التى نفاجئ فيها هذا السقراط الألمانى وهو فى حالة تلبس:

بفكر وردى *Wishful thinking*

(45) الفكرة السائدة فى العصور الوسطى عن «السعر العادل»، ونحرم الإقراض بالفائدة تفترض كذلك وجود رؤىا جوهرية: «*Philosophie de l'argent, op. cit., p.119, 190.*» عن الجانب «الميركانتلى» و «الضريسي» *Ibid., 207* وعن الطبيعة الإضافية للنقود *Ibid., 144, 257*.

(46) لا أطيل الحديث هنا عن هذه النقطة الهامة التى أتيج ل أن أتناولها بالتفصيل فى مقدمتى لترجمتى إلى الفرنسية لكتاب مشاكل فلسفة التاريخ، أى أن زيمل يرى أنه إن كان هناك مجال يتعين أن نكون واعين فيه بضرورة الخروج من الجوهرية إلى النسبية فهو مجال العلوم الاجتماعية؛ فهى لا يمكن أن تتقدم إلا بنقد الوهم الجوهرى؛ وذلك يتضمن إحلال الفردية محل مذهب الكل المنهجي، وهو ما يشير زيمل إليه بوضوح شديد فى النصوص التى ذكرتها فى «*Individualisme et holisme dans les sciences sociales*», chapitre 2 de P.Birnbaum et J. Leca (red.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, 45-59.

فرواعة «أن كل ظاهرة تبدو وكأنها تشكل وحدة جديدة فوق الأفراد [... تحل فى الواقع] فى الأفعال المتبادلة التى تنم بين الأفراد»؛ لا تعنى أنه لا يجب الاعتراف بوجود الشخص فوق الفردى بمعنى أن الفرد يقابل حالة من أحوال للعالم والأفكار، أى تنظيم اجتماعياً يفرض نفسه عليه. راجع فلسفة النقود ص 190.

(47) *Philosophie de l'argent, op. cit., p. 662.*

فهرس

مقدمة المترجم	7
تنبيه	17

الجزء الأول

1 — القوى التي تحملنا على الموافقة	31
2 — مبررات وجهه للإيمان بأفكار خاطئة	80
3 — مثال زمل	117
4 — آلات لتصنيع المبالغات	145

الجزء الثاني

5 — الأسئلة والأجوبة	199
6 — لا أثر بدون سبب	253
7 — الحقيقة واحدة فقط	300
8 — الكلمات والأشياء	345

الجزء الثالث

9 — العقل بمعناه البسيط	399
10 — زمل واضع نظرية المعرفة	436

رقم الإيداع: 2002/11117
الترقيم الدولي (I.S.B.N): 3-30-5222-977



فيما يبحث هذا الكتاب ؟

بساطه شديدة في الأسباب التي تؤدي بنا، أفراداً عاديين أو علماء متخصصين، إلى الوصول في بعض الأحيان، إلى نتائج خاطئة في عملياتنا الفكرية، على الرغم من أننا كنا مدققين للغاية في طريقة استدلالنا عن الحقيقة: يحدث لنا هذا كثيراً كل يوم.

هذه العمليات الفكرية العادية تقوم على أسس معينة، التدقيق فيها يساعدنا على فهم الكثير من الأمور ولعلها تساعدنا على التعامل مع فكرنا بانضباط أكبر.

هذا الانضباط هو بطبيعة الحال من ضروريات الفكر المنهجي — أو ذلك المسمى بالفكر العلمي — ومع ذلك فإن الكثير من النظريات العلمية توصلت، على الرغم من هذا الانضباط وهذا الدقيق المتناهي، إلى نتائج خاطئة أو منكوك في صحتها أو مغالى فيها أو هشة ... لماذا ؟ الكتاب يجيب على السؤال ...



دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم، باب اللوق، القاهرة

ت فاكس ٣٩٢٢٨٨٠

e-mail. elguindimohamed@hotmail.com

الموقع على الإنترنت: www.top25books.net/thakafagadeda.asp

Bibliotheca Alexandrina



0407854